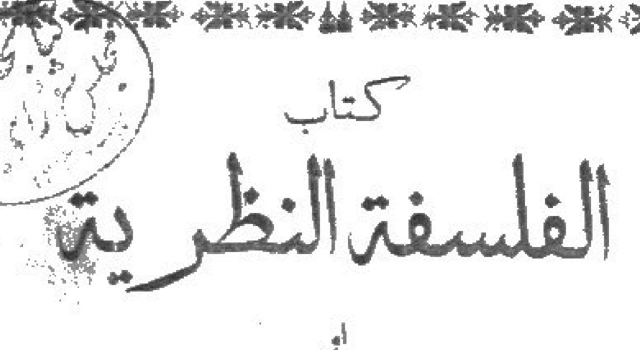


كتاب

الفلسفة النظرية

او

علم الحكمة البشرية

تاليف اعيان ائمة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم

العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكردينال مرسيه

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد السادس

في الحكمة الادبية وفي علم الاخلاق بوجه العموم

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

الخور اسقف نعمة الله ابي كرم

الماروني اللبناني مسجل اول في ديوان الكرسي الرسولي

ورئيس المدرسة المارونية برومية العظمى

طبع في المطبعة العلمية ليوسف صادر في بيروت سنة ١٩١٢

لآفاتها والشافي لامراضها والحافظ للسلامة الحصلة لها · والحكمة الادبية هي قاعدة الاخلاق ومحراب كل خير وفضيلة · وما احسن ما قال فيقرون هي الحكمة الادبية تطلعنا عَلَى ما هو اشدُّ الامور مطلباً واعضلها مراساً ألا وهو معرفتنا نفسنا حتى اذا عرفناها نستخلص ان جميل الفعال وبهاء الفضيلة امران لائقان بطبيعتنا يجملان كثيراً بمزيتنا من الفضل فنعلم بها قدر ما ينقصنا وما نحتاج اليه لصيانة كرامتنا ومقامنا فنزداد لذلك رغبةً في حب الفضيلة ومزاولتها ونشتد نفوراً من شناعة الرذيلة وقبحها اذ نركن ان الرذائل تنافر طبيعتنا فنصدّ عنها · اه

(٢) لئن كانت الحكمة الادبية متأخرة عن باقي العلوم النظرية في الترتيب الذكري فليست تتأخر عنها في الفضل والشرف فان تأخرها تأخر العمل عن العلم اي تأخر ما كان الاول في الفكرة والآخر في العمل فليس ذلك التأخر بقادح بفضلها كما ان تأخر الغاية عن المنشأ والخاتمة عن المبتدا والثمر عن الزهر لا يوجب شيءٌ من ذلك افضلية المتقدِّم ومفضولية المتقدم عليه · والحكمة الادبية هي خاتمة تلك العلوم البشرية وكمالها وهي قبلتها تمتدُّ اليها اعناقها وتحطُّ عندها رحال آمالها · وحقها ان تكون بينها بأعلى مناط العقد لانها اكملها تجمع ما انتثر في غيرها من قلائد الفخر وتضمُّ اليها شتات ما تفرّق في ما سواها من جلائل الفوائد فكأنها بيتُ مال الانسان تتسرب اليه جبايات باقي العلوم ومرافقها

فهذا لعمر الله حق لها لم ينكره عليها الفلاسفة الاقدمون ولا حرّبها اياه عبدة الاوثان نفسهم فانهم كانوا يحلونها في صدر مقامات العلوم

ويعظمونها بما يليق بها من التعظيم مع انها كانت في ايامهم نتفاً من حِكَم يتمخضها اصحاب العقول الصريحة السامية الذين كانوا يشمون وميض برقها من خلال ظلمات الاضاليل ومفاسد الاخلاق الفاشية التي كان يزداد شرُّها بقدر تباعد الاجيال عن صدر الخليقة فان من استقرأ احوال الشعوب الغابرة أيقن ان الاولين منهم اصلح خلقاً ممن خلفهم وهؤلاء اجمل آداباً ممن بعدهم وان الحكمة الادبية الصحيحة كان يتضاءل نورها في القلوب وتتخاذل عنها النفوس عَلَى تعاقب الاجيال وتتالي الاعصر لاستشراء الفساد في العقول والقلوب وهكذا هلمَّ جرًّا اللهمَّ اذا استثنيت النزر القليل من اهل الارتياض والاذهان الوقّادة من الفلاسفة الاغريقيين ثم الشعب اليهودي الذي استودعه الله وحيه حفاظاً له واستبقاه اياه ذخيرة ثمينة يتوارثها الخلف عن السلف مما يكذب اصحاب الرقيّ القائلين بان النوع الانساني انما تدرَّج صاعداً من الحالة الهمجية التي هي اشبه بالبهيمية الى ذروة الحالة الانسانية بالارتياض والاستعمال · حجراً لهم ان ذلك لضلال مبين · ألا وان التاريخ يشهد بان النوع الانساني لم يشرف بعد ذلّ ولا عزّ ناشئاً عن صغار وانما هو من اصل شريف ونجار كريم أسفَّ من علٍ سائقاً نفسه بسوء فعاله وعمِه بعد استبصاره شأن من يتقاصى عن النار يضعف في عينه نورها وتتخامد في بدنه حرارتها

ألا ترى مثلاً ان تصور الاله الواحد متقدّم في الانسانية عَلَى مذهب تكثُّر الآلهة مما يدل عَلَى ان الانسان هابط عن جادّة الحق والسعادة الاصلية لا متصاعد من حالة الضلال وهوان الهمجية الى تكامل الغبطة ·

والحظ . وهذا كلام معترض قلناه عَلَى سبيل الاستطراد

(٣) قلنا ان الحكمة الادبية اشرف العلوم البشرية وان محلها منها محل القطب من الرحى ولها فيها المزية الظاهرة والقدم الاسبق

قالوا الحكمة الادبية علم باصول وقواعد كلية تحصل بها للانسان اخلاق تصدر بها عنه افعاله كلها جميلة مستقيمة بالاستقامة اللائقة بهِ من جهة ما هو انسان ذو قوة مميزة مروّية اعني ان الحكمة الادبية تكفل زينة النفس بما يزكيها من الاخلاق الحميدة وابعادها عما يدنيها من الخصال السيئة بحيث يكون الانسان في حالة من الكمال تليق بكرامته ورتبته بالقياس الى نفسه وبالقياس الى ربه والى نظرائهِ . فيتحصل من ذلك ان كمال الانسان موكول الى عهدة هذا العلم وان باقي العلوم البشرية نسبتها الى هذا العلم نسبة المادة الهيولانية الى صورتها المكملة لها . وذلك ان باقي العلوم البشرية اما ان تكون نظرية غايتها حصول الاعتقاد اليقينيّ بحال الموجودات التي لا تتعلق بفعل الانسان بان يكون الغرض منها حصول رأيٍ فقط من غير عمل . واما ان تكون عملية وهي التي يقصد بها حصول صحة الراي من اجل العمل بان يكون الراي مراداً منه اكتساب الخير لان القوة من اجل العمل والعمل من اجل الكمال والكمال هو الخير المقصود لذاته

والحال ان العلوم بفرعيها المتقدمين وان استأثر كل واحد منها بشرفه وفضله ونفعهِ فيرتبط بعضها ببعض وينضم بعضها الى بعض انضمام الانواع او الجزئيات تحت اسم واحد يقال عليها بالاطلاق لصدور جميعها

عن مبدإ واحد وحلولها في محل واحد هو العقل وانصراف جميعها الى تكميل شيء واحد هو الانسان . فاذاً اشرف تلك العلوم انما هو ما جمع شرف جميعها وفضل جميعها ونفع جميعها بان يضمن كمال محل جميعها الذي هو الانسان ولا مراء ان ذلك المستجمع لشرف جميع العلوم وفضلها ونفعها والكفيل لكمال الانسان انما هي الحكمة الادبية . فاذاً العلوم بفرعيها المذكورين تفتقر الى الحكمة الادبية افتقار الشيء الى خاتمته وكماله وافتقار المبدإ الى نتائجه المتممة . ولنا نثبت لك الصغرى بالتفصيل فنقول :

« ١ » اما افتقار العلوم النظرية في الكمال الى الحكمة الخلقية فلأن العلوم النظرية ينحصر بحثها ومطالبها في نطاق ما هو الحق والحكمة الادبية تدور عَلَى تحصيل الخير فتكون نسبة العلوم النظرية الى الحكمة نسبة الحق الى الخير . ولا نكير ان الحق من اجل الخير وليس من شيء يصدق عليه اسم الخير صدقاً بالذات الاَّ الخير المطلق لان كل ما دون ذلك مما يدعى خيراً انما خيريته بالاضافة الى الخير المطلق وهو خير بقدر ما يؤدي الى الخير المطلق ويستمد منه صفة الخير كما ان الشيء حارٌ لاستمداده الحرارة من النار ويشتدُّ حرارةً بقدر ما يأخذ من النار حرارتها

والحال الخير المطلق هو غاية الانسان القصوى كما سوف يتضح لك من متن الكتاب والعلم الذي يفضي بصاحبه الى غايتهِ القصوى انما هو الحكمة الادبية كما سوف ترى

فاذاً نسبة العلوم النظرية الى الحكمة نسبة الواسطة الى الغاية

القربية · فالحكمة الادبية تشرف باقي العلوم النظرية كما تشرف الغاية واسطتها ·

وبيانه ان العلوم النظرية اذا حلّقت في سماء الحقائق النظرية وعمقت في ابحر الكليات ونشدت ضالتها التي هي الحق الصرف متوفرة عَلَى الاحاطة بِهِ طاقتها فلا ننكر ان العقل المحصل لها يشرف بها وينمو وينتشر ولكن العقل يبقى معها مستنيراً مستبصراً ليس يستجمع كل شروط كماله ولو زعمه البعض · لان العقل اذا انحصر في استقصاء الكلي والحق الصرف المجرّد واقفاً عند ذلك الحد فيبقى النقص لاحقاً به من وجهين · نقص من جانب الواجب ونقص من جانب العلم

١ اما النقص من جانب الواجب فلانه لم يقم بفريضة يلزمه من قبل طبعه ومن ذات كيانه اداؤها وقضاؤها نحو الارادة التي تميل الى الخير · والعقل يتعين عليه بالطبع ارشادها اليه وهديها الى وجوه تحصيله وادراكه ودفع الموانع التي تصدّها عنه لان الارادة قوة سيّقة الى الخير الاّ انها عمياء لا تقوى عَلَى ادراكه · ولا يهيج بها شوق ولا تلج بها رغبة الا في ما يدركه العقل من الخير ويعرضه عَلَى ميلها · لان موضوعها الخير المجرّد عن المادة والمشخصات اي الخير الكلي · وبهذا تفترق قوة الارادة عن النزاع الحسي الذي يشارك به الانسان باقي البهائم · والحال من خصائص العقل وحده ادراك الخير الكلي · فان لم يدركه ويعرضه عَلَى اشواق الارادة حصل احد امرين اما ان ما نراه بشهادة الوجدان من الميل الفطري الى الخير الكلي هو نفس النزاع الحسي الحيواني

والانسان يعلقه بخير كلي وهماً وخطأً واما ان الارادة تبقى قوة معطلة في الانسان ويجب نفيها عنه لعدم الحاجة اليها · ولا يخفى ان كلا التقديرين بيّن المحالة لان الانسان ليس عقلاً بلا ارادة بل هو ناطق مريد قادر مختار فالارادة اذاً تفتقر الى العقل افتقار القوة الى موجد موضوعها الذي تخرج به الى الفعل وافتقار القابل الحركة الى المحرك الوحيد بل قل بالاحرى افتقار المعلول الى علته لان الارادة لا تريد ما لم يحركها الموضوع المدرك بالعقل .

فاذاً ان سكن العقل الى مجرّد النظريات لا يمد الارادة بما تحتاج اليه بل ابقاها وفي قلبها غلة لا تروى وغمة لا تفتأ والعقل متورك عنها لا يردفها بموضوعها ووجوه اداركه وسبل تحصيله ورفع العوادي الحائلة بينه وبينها فهو مخطيء في جنبها وظالم لحقها لانها فطرت عَلَى الافتقار اليه وفطر هو مسعفاً لها اعطاه الله ذمتها يكفيها ما تستكفيه من اسباب افعالها ومقتضيات كمالها

والا لم يخلق العقل عقلاً مستنيراً غير عامل من نفسه ولا الارادة ارادة عاملة عمياء عمياء عن نفسها وسبيلها · فحاشا اذاً للعقل ان يتقاعد عن واجب يدري هو لزومه وثبوته عليه نحو الارادة ولا سيما وان في قضاء ذلك الواجب زيناً له وكمالاً لصفاته · اذ ليس العقل نظرياً فقط بل عملياً مبرهناً عَلَى الافعال ايضاً والضمير الادبي من اخص افعاله

ب واما النقص العلمي فلان العقل طلاب للحق لا يهدأ له روع حتى يستوعب كل ذلك الموضوع أي كل ما يطلق عليه اسم الحق وهو

الموجود الكلي او كل موجود باسبابه واضافاته ونسبه وعلله وعلته الاخيرة
والحال الخير والوسائط المؤدية اليه وشرائط حصوله والاغتباط به واللذة
الحاصلة عن تملكه كل ذلك يطلق عليه اسم الموجود فكل ذلك اذاً حق
ومن ثم فهو موضوع العقل · والخير كالحق من خصائص الموجود
الذاتية الاولية

فاذاً لا يمكن للعقل معرفة واقل ما يقال فيه انه جهل موضوعه ان لم
يحط علمه بخصائص ذلك الموضوع الاولية اعني ما لم يدرك الخير واسبابه
وعلله ووسائل اكتسابه

والحال ادراك العقل للخير ليس شيئاً آخر سوى ادراكه للحق من
جهة ما هو مضاف الى الارادة اي من جهة ما هو معروض عليها مثير
لاشواقها مع بيان طرق اكتسابه والكشف عن العوايق العائقة من
حصوله لان الخير ان هو الا الحق مراداً عمله

فاذاً وقوف العقل عند تصور الحق المجرَّد الصرف وانشغاله فيه
دون ما فيه من الاضافة الذاتية الى الارادة وقوف عند بعض موضوعه
وتقصير عن استيعاب ما يقوم به كمال معرفته ونقص عظيم في علمه · وذلك
لان كل حق يمكن العقل ان يدركهُ انما يختلف باختلاف اضافته الى
قوى النفس الشريفة · ومرجع كله الى جنسين عاليين ينطوي تحت
الاول منهما كل الحقائق المعلومة النظرية ويشمل ثانيهما جميع الحقائق
المعمولة (التي شأنها ان تفعل) وشأن العقل ان يزاول جميع تلك الحقائق
و يعالجها و يعنى بتحصيلها و يرتاض فيها و يتلمسها من مآتيها و يبتغيها من

معالمها · ولكنه يتصرف فيها تصرفاً مختلفاً · اما الحقائق النظرية فيتصرف
فيها تصرفه في شيئه الخاص ويغتبط بهـا اغتباطه بما يملك على وجه
الاستقلال · واما الحقائق العملية فيتصرف فيها تصرف مستودع وقيّم
عليها لانه انما يدركها قياماً بواجب يلزمه وقضاء لفريضة بادرة عليه من
طبعه باعتبار أنه جُبل مدبراً للارادة نذيراً لها ومسيطراً عليها فيعقد من
تلك الحقائق العملية التي هي ثمرة جده قوانين عمل وسنن فعل يوجبها
على الارادة لتتبعها وتأتمر بها · وعليه فانه يرتب افعالها لكي تصلح في
نفسها وتؤهل حينئذٍ الى تلمس خيرها المطلق من وجوهه وفي مصدره
دافعاً اياها براهين الحجج والترغيب الى ما صلح وشرف وازعاً اياها
بزواجر التنفير والترهيب عن مواطن ما خس وقبح بالانسان الناطق على
ان في ذلك مصلحة يتعين عليه النهوض بها استكمالاً لنفسه واستقصاء
لموضوع مطلبه وعلمهِ وتكميلاً لصاحبهِ · وذلك لان الافعال والقوى
والملكات التي يختص بها الانسان وتتم بها انسانيته وفضائله من جهة ما
هو انسان ناطق ومدني انما هي الافعال الارادية المختارة لان الانسان من
جهة ما هو ناطق يشابه الله الذي هو العقل المطلق · ومن جهة ما هو
مريد قادر (اي مختار) يشابه الله الخالق والمدبّر الحكيم الذي يسوس
الاشياء كلها بحكمة وقداسة · ولقد اعطي الانسان الارادة القادرة المختارة
ليتوفر بها على تكميل صورة الله فيه والائتمام بمن هو صورته في تدبير
سائر الاشياء المسخرة له بحكمة وقداسة بحيث تحسن افعاله كلها وتصرفاته
جميعها انفرادية كانت او نسبية ومدنية

ج ثم ان الارادة عند تمثل الخير المدرك بالعقل لها (وذلك الخير لا يكون الاّ الخير المطلق الكلي) فتندفع اليه باشواقها اندفاعاً مضطراً ولكنها لا تناله الاّ بواسطة الخيور الجزئية المشخصة ولما لم تكن هذه الخيور الجزئية مستجمعة للخير المطلق الذي تتوق اليه مضطرةً كانت بالخيار ان تميل اليها اذا شاءت أولا تميل ان لم تشأ

وهذه الحالة من الاختيار التي منشأها في حكم العقل كما سوف ترى في بابه انما تزيد الارادة افتقاراً الى الارتشاد بنور العقل والائتمار باوامره والازدجار بزواجره وتوخي الخير الذي يرجحه لها العقل حاكماً بوجوبه واتخاذ الوسائط الجائزة المؤدية اليه والمؤدية به الى الخير الحقيقي ولا سيما وان الارادة ميالة الى الخير الوهمي

فبقي اذاً ان العقل والارادة قوتان شريفتان في الانسان تتحدان في المحل وتشتركان في الموضوع الواحد الاصلي وتختلفان باختلاف وجه اعتباره وتتضافران على ادراك غاية واحدة تقوم بها سعادة الانسان التي لا تنال بالواحدة دون الاخرى فتكون الواحدة منهما دون اختها غير كاملة بل معطلة

ولما كان العلم نظرياً او عملياً انما هو صفة العقل كانت حاله تابعة لحال العقل اعني ان العلم النظري يكون معداً للعلم العملي كما ان العقل النظري في هذه الحياة معدٌّ للعقل العملي اعداد التصور الى التصديق واعدادهما الى البرهان واعداد القياس الى النتيجة · والحال الحكمة الادبية محلها في العلوم العملية الباقية في مقدمتها ومقامها في اسمى مرتبة فضلها كما نبينه في

العدد التالي :

فاذاً الحكمة الادبية هي مرمى اغراض العلوم النظرية باسرها وتمام مباديها وهي تكفل مع كمال العقل تكميل الارادة اذ ترتب افعال الانسان الفردية ترتيباً لا تتغالب معهُ بل تتسالم وتتصافح وتتضامن حتى تصدر عنه جميع افعاله جميلة بحسبما يقتضيه ترتيب القوة المميزة ويستلزمه النظام الفردي والنسبي في الانسان ·

« ٢ » اما ان كانت العلوم من العلوم العملية كالفقه وعلم الاشتراع وعلم تدبير المنزل وعلم السياسات والرئاسات بانواعها المختلفة وعلم الاقتصاد بضروبه وفنونه والعلوم التجريبية التي الغرض منها المنافع الخصوصية او المرافق العامة الى غير هذه من العلوم العملية فانما جميعها يفتقر في انتساب حسنه وممدوحه الى الحكمة الادبية فيتدبر عن قرب اوعن بعد بمبادئها وقوانينها وعندها الحكم الفصل في حله وحرامه واليها المرجع في حل الشكوك والاشكالات على الطريقة التحليلية الاخيرة فيها ·

اذا تصفحت فهرست المباحث في اخر هذا الكتاب استبان لك ان علم الاخلاق تدور مطالبه على الافعال البشرية برمتها كيف يجب ان تكون ليحصل لها وسم المدحة و يتم بها الترتيب اللائق بالانسان الناطق بان يبين عللها الغائية والمثالية التي هي الشرائع وماذا يشترط في الشرائع لتوجب الزاماً واي الزام توجبه · ثم يساق الكلام الى الفضائل اي محمود الافعال واضداده ويجال الحديث على مواطن العدالة بانواعها كالحقوق والواجبات الفردية والاجتماعية وتقسيم الاموال والكرامات على

مستحقيها بحسب استحقاقهم ثم عَلَى المعاملات الارادية كالعقود والمعاوضات ثم عَلَى الحكم بالاشياء التي وقع فيها تعدٍّ وظلم ووجوه استقامة الحكم

ويعلق باب فسيح في السياسات والرئاسات بانواعها وضروبها من جهة انعقادها وشرعيتها · ومن نتائج هذا العلم الخلقي البعيدة طرق اكتساب الاموال والمقتنيات من ابوابها الجائزة وصرفها في وجوهها المحللة الى غير هذه من المبادئ الجليلة الشريفة التي تبنى عليها حياة الانسان الفردية والنسبية والشاملة لكل حال من احواله عَلَى وجه يكفل قيام النظام العام

فاذا فهمت ذلك وضح لك بأيسر تأمل ان العلوم العملية برمتها لا تستغني عن الحكمة الادبية بل هي محتاجة اليها لا من جهة الارتياض بها وتحصيلها لان في ذلك خلفاً من القول وبدعة من المطاليب المستحيلة وانما تفتقر اليها افتقارها الى مبادئ كلية تتدبر بها في استعمالها حتى تتم جميع تصرفاتها بحسبما تقتضيه الاستقامة والعدالة

الا ترى مثلاً ان الشرائع البشرية الوضعية ينبغي لها ان تستمد استقامتها وقوة الزامها من مبادئ الشريعة الطبيعية التي محل البحث عنها في الحكمة الادبية لأنها اي تلك الشرائع إما ان تكون خلاصة النتائج البعيدة الحاصلة عن مبادئ الحكمة الكلية او ان تكون ايضاحاً وتقريراً لوصاياها او تخصيصاً لما عمّ من مفترضاتها او بياناً لما غمض وأشكل من اوامرها واما ان تتعلق بما كان من الافعال البشرية سواء بين الحسن

والقبح الذاتي وفي كل ذلك اقل ما يشترط لصحتها ونفوذها ان لا تكون منافية للشريعة الطبيعية والحكمة الادبية · ولهذا كان احتياج القضاة والمجتهدين في تطبيق الشرائع الى الحكمة الادبية احتياجهم الى هادٍ رشيد يدلهم عَلَى سواء السبيل

وكذا قل في علم الرئاسات لانه يستفيد منها مبادئ سياسة الشعوب وتدبير المرؤوسين وخضوع هولاء للرؤساء الذين هم ظلّ الله في ارضه وبين عباده الموكولة اليهم ارواحهم وحقوقهم وراحتهم فينتج من كل ذلك ان الحكمة الادبية هي اشرف من سائر العلوم البشرية النظرية والعملية وان هذه محتاجة الى تلك احتياجها الى ما تكمل به الانسان في حياته الفردية والنسبية تكميلاً تسعد به الافراد والاجتماعات المنزلية والسياسية

(٤) ما قلناه في شرف الحكمة الادبية وفضلها عَلَى سائر العلوم البشرية يستدل منه عَلَى نفعها وجليل فوائدها في هذه الحياة كما يستبين لك من الشروح التي اطلنا اسهابها قصداً دفعاً لبعض الشكوك التي سنذكرها في خاتمة هذه المقدمة

« ١ » ولكن افضل فوائد الحكمة الادبية التي تتفرد هي بها ولا يشاركها فيه غيرها انما هو ان الحكمة الادبية تكفل كمال الانسان المعنوي والادبي وتضمن تأديته الى غايته القصوى التي هي السعادة

وتليه ان الحصول عَلَى الحسنيين سعادة الدار وسعادة الاخرة انما يتوقف بوجه الخصوص عَلَى استقامة الضمير وصلاح الارادة بصلاح

افعالها . والحال الحكمة الادبية تضخم خزينة العقل من المبادىء الادبية
الخلقية و ترشد الضمير الى ما لا يتوصل اليه بدليل النور الفطري وتفيده
كثيراً مما لا يحصله بالنظر بل بمعاناة الدرس ومشقة المطالعة بحيث يستقيم
بالضمير الهدى المرشد الى الحق في الاحكام والاوامر والزواجر حتى لا
يجري به الجهل الى الضلال المادي الذي ان لم يلحق شره بصاحبه وصمة
القبح والفساد فلا اقل من ان يضرر الغير و ينزل به الردى

هذا من جهة الضمير واما من جهة الارادة فان الحكمة الادبية
تدبرها وتقويها . اما تدبيرها فلانها ترفدها بقواعد العمل وقوانين حسن
الفعال والارادة الى مثل هذه القوانين احوج من العقل اليها لانها مطلقة
الاختيار وخصوصاً لانها ميالة الى الشر فان لم يعدل او يكبح ميلها بلجام
القوانين تهوّرت وهوّرت

واما تقويتها فلان الحكمة الادبية توفر لها اسباب الترغيب الى
النهوض بما يجب وتمدّها بالحجج المبينة لحسن العمل ووجوبه ووسائطه
ومنافعه مما يشد ازر الارادة و ينشط وهنها و يشحذ متثلم عزائمها وما اشد
ميل الارادة الى الشيء خيراً كان او شراً اذا حُضت عليه ورغبت فيه
وسوّل لها . والحكمة تحملها على الخير وتحسّنه لها وتحبب اليها فعله بما
لديها من دوافع الاغراء و بواعث التحسين وحجج الوجوب وشرف العمل
وفوائد الاتيان به وغوائل الصد عنه

قل لي ما معنى مجلس الحكم الذي ينعقد في باطن النفس وفي طوايا
الضمير وما معنى هذه المناقشة في الحساب التي تقيمها النفس على نفسها

وعلى افعالها الصادرة عنها بارادة وتروٍّ وتقضي على نفسها أو لها بلا حياء
ولا ضلع ولا مردّ . تحكم على افعالها الماضية جميعها مدحاً او لوماً او عذراً
وتفتي بافعالها الحاضرة بالفعل او الترك وجوباً او ندباً او استحباباً او اباحة
فتنعم بما احسنت فعلاً وتندم على ما اساءت عملاً وتنيب عازمة على
الاستصلاح . الا وان هذه الحكمة الباطنة التي بها وحدها تحسن او
تقبح حياة الانسان الفردية والنسبية فحياة المنزل والاجتماع لا مناط لها
بخاطر الانسان ولا تعلق لها برأيه واختياره بل تسود شريعتها وتسطو
اوامرها وزواجرها على كل ما يصدر منه ويعزى اليه فتحكم له او عليه
حكماً بتاتاً نافذاً لا استدعاء فيه ولا تعقيب عليه . اليس كل ذلك دليلاً
بيناً لا نزاع فيه على ان الانسان موقن بان سعادة حياته الفردية والنسبية
انما قائم بحسن افعاله وان حسن افعاله متوقف على مطابقتها لضميره وانه
اذا لبى صوت هذا المنادي الباطن فالسعادة الاخروية مكفولة له

او ليست الحكمة الادبية هي حكمة حسن الاخلاق وعلى معرفة
مبادئها تتوقف استقامة الضمير فيتدبر بمبادئها ويسدّ حكمه بواسطة
اصولها وقوانينها

وكفى بهذا برهاناً صادعاً بان الحكمة الادبية لا يباريها علم في
الشرف وفي النفع ونفعها ليس من قبيل نوافل المنافع بل من قبيل
الفوائد التي لا يضاهي ضرورتها ضرورة ممكنة ومتصورة

الى هنا في شرف الحكمة الادبية ونفعها وضرورتها بالنظر الى الفرد
فلا يخيلن لك كما يتوهم البعض انها اقل نفعاً للاجتماع بانواعه وللرئاسات

بضروبها وألوان اختلافاتها

«٢» اما نفع الحكمة الادبية وضرورتها للاجتماع اية كانت هيئته وأيان كان فسل عنهما تاريخ الاعصر وسير الشعوب والامم . اي عائلة سعدت حقيقة واية ملة او مملكة دامت راسخة على قوائمها واي شعب خدمه الحظ واستكملت له الراحة وبسطت فوقه سرادق الهناء والعمران أليس ينبئك التاريخ انه حيثما حلت الحكمة الادبية واستتب لها السؤدد والامر والنهي وتمكنت احكامها من النفوس فعنت لها الاعناق واستسلمت لها القلوب جلبت معها العدالة والاستقامة والعفة والسخاء والشجاعة وما تحت هذه من باقي الفضائل مما يستقر به السلام والرغد والنجاح وجميع خيرات السعادة

الا وان فساد الاخلاق كان الآفة التي استأكلت اجسام المجتمعات وشتتت شمل الشعوب وازهقت حياة الدول ودولتها . الا وان الممالك التي خرجت عن جادة ما تفرضه الحكمة الادبية من النواميس وقلصت عنها ظل شرائعها وعبثت بالسير في محجتها الرشيدة فاجأها الدثور في قصور عزها وادركها الدمار على فراش مجدها الوثير . فنظرة الى تواريخ العالم تكفيك مؤنة الاطالة والاسهاب بل خذ ايا شئت من مؤلفات المؤرخين الصادقي الرواية والتحقيق راجع فهرست موادهم تر في خاتمته مطلبين او بابين مهمين عنوان الاول في رقي هذا الشعب او هذه المملكة واسباب عمرانها . وعنوان الثاني في هبوطها وعلله . وكفاك بمطالعة ذينك البابين موجباً لاقتناعك ان رعاية مبادىء الحكمة الادبية هي

السبب لرغد تلك المملكة وتقدمها وبسط عقدة نفوذها ومجدها وانها ان تداعت الى السقوط وخوت على عروشها فذلك لان سوساً حل في قلب جذرها ضيفاً ثقيلاً هو سوء الاخلاق والآداب فنخرت تلك المملكة وتفتتت وبليت

بل سرح الطرف في الممالك الحاضرة التي نشهد احوالها ونقف على اخبارها فايها موطن الاضطراب والقلق وايها مقرّ الراحة والسعد . ومعنى الالفاظ ينبئك عن الجواب لان الاضطراب سلب الاعتدال والموازنة فحيث لا عدالة فالظلم سائد والمطامع مطلقة الأعنة لا يشفي غليلها الا الانتفاع وليس الانتفاع يشبع فتتصادم المطامع بين الافراد وبين الجماعات لاتخمد سورتها الا قصف المدافع وبطش الباطش الاقوى وهل للقاهر من راحة وهدوء وقد عرض نفسه لثوائر الانتقام من الداخل والخارج وهل للمقهور من سكينة باطنة وقد سلب حقوقه واسيلت نفوسه على شفار السيوف وانتفاء العدالة يجر وراءه من الرذائل ما لو حلت وحدها بالعالم قوّضت اركانه وضعضعت جميع قوائمه فكيف به لو تقلّص عنه ظل الحكمة الادبية أعني لو استبدلت افعال البشر الممدوحة الجميلة بالافعال الذميمة القبيحة

شطّط القوم في اوهامهم في عصرنا هذا عصر التمدن والرقي فمن ذاهب الى ان ميزان الادبية اي قياس حسن الافعال او قبحها انما هو اللذة والألم ومن قائل بل هو النفع وقال آخرون ليس للانسان سنة ادبية آمرة او ناهية زاجرة سوى السنة التي يسمونها بسنة حفظ القوى الطبيعية

ونأموس الترقي النافذ السلطان في كل ما في العالم على وجه سويّ ·

وآخرون لا يرون للادبية مصدراً آخر غير الشرائع الوضعية الى غير هذه من الاضاليل الشنيعة المنافية للحكمة الادبية والتي سوف ترى تفسيرها في صلب هذا الكتاب : وما حبلت ايامنا بهذه الآراء الفاسدة التي تنفي منعة الحسن او القبح الذاتية حتى ولدت ما يئن منه العالم من رزايا الماسونية والاشتراكية والفوضوية والاباحية و و و · اسماء يكفي ذكرها للتشاؤم بخراب المنزل والالفة العيلية والاجتماع المدني · والاغرب من ذلك انهم يرون بأم العين تداعي المجتمع المتقوض بفعلهم الى اخمل الهبوط وهم مع ذلك ينادون في الاقوام حيهل على الفلاح حيهل على الحضارة والعمران هو عصر الانعتاق من ربقة الشرائع والرئاسات هو عهد الحرية والاخاء والمساواة تخفق اعلامها فوق رؤوس الملإ وفيما يزعزعون قوائم الآداب والحقوق بتعاليمهم واعمالهم يصيحون هي ايام التمدن الحقيقي والآداب القويمة

ذكر هولاء أمثال أعصر خالية صائبة ومواعظ الشعوب الغابرة الشافية اذ زرعت بدلاً من شجرة الآداب والحكمة الخلقية بذور الفجور وسقتها الغرور فحصدت الثبور

(٥) وان الاضاليل الفاشية في عصرنا في ما يتعلق بعلم الاخلاق منشأوها من مبدأين متضادين اولهما ان العقل الانساني اذا ترك وشأنه فهو يقوى من نفسه أن يحيط علماً بحسن الافعال البشرية او قبحها جميعها وانه في غنى عن ادراك ذلك وفي شرح اسبابه وعلله عن كل شريعة

خارجة

ولا حاجة له الى مشترع ايا كان يهديه سواء السبيل · بل هو القيّم المستقل بعلم الاخلاق يضع مبادئه ويستخلص منها النتائج القريبة والبعيدة بحيث يصوغ من كل ذلك علماً مستكملاً جميع شروطه · والمبدأ الثاني ان العقل اذا ترك وشأنه لا يدرك من الآداب شيئاً وان كل ما يعرفه من مسائل الاخلاق كغاية الانسان وواجباته وحقوقه وحقوق المنزل والاجتماع وما شاكل مما يتعلق في الافعال الحسنة او القبيحة انما تلقاه تناقلاً عن الاجداد وهؤلاء نزل عليهم بوحي من الله

غالى اصحاب القول الاول في قوة العقل فنسبوا اليه ما يفوق طاقة دركه وما لا يوجبه له الاختبار المديد فاخطأوا من جهة الافراط اذ تمدحوه بما ليس عنده

واخطأ اصحاب القول الثاني من جهة التفريط والنقص اذ حطّوا من قدر العقل وسفلوا منزلته وضربوا عليه الاستكانة والذلة جاعلينه اقل من لا شيء · والصحيح قول واسط بين القولين المتضادين وهو الذي لا يبخس العقل حقه بل يوجب له ما هو له وما قوي ويقوى عليه من المدارك الخلقية ولا يغمط احسان الوحي بل يقدر مدد التنزيل قدره ويعترف له بحق صنيعته اذ يمكّن العقل مما ينقصه من بغيته ويصل يده بملتمسه على وجه يجعله على طمأنينة من الحصول وفي أمن من الضلال · واليك بيان ذلك بالتفصيل فنقول :

لا ينكر ان الحكمة الادبية تشتق اصلها من مبادىء العقل

الصريح وان محل صدورها هو العقل والا امتنع على العقل ان يتولى القضاء في حسن بعض الافعال او قبحها وان يحكم بها حكم الاصيل كما يشهد به الوجدان النفسي · فان الحكمة الادبية تشارك باقي العلوم الفلسفية في انها تصدر عن العقل صدورها عن مبدإها القائم بها والمعالج لها والمتصرف فيها

الا انا اذا قلنا بصدور الحكمة الادبية عن العقل صدورها عن علتها ومحلها فاننا لا نحصر قوة تحصيلها بجملتها فيه ولا نوجب له الاستقلال باستيعاب مبادئها ونتائجها البعيدة واسبابها وعللها الاخيرة بحيث لا يحتاج في استقصاء معنى كل حسن وقبح في الافعال البشرية الى الاستعانة برفد شريعة او مشترع من الخارج عنه · والا اخطأنا من قبيل الافراط وسلمنا بالقول الاول من القولين الذي نخطئه هنا

ثم لا ننكر على العقل كل قوة في ادراك الحسن والقبح والا فرّطنا في جانبه وظلمناه حقه المقرّر في ادراك الحقائق وقدرته الثابتة على معرفة الاشياء بماهياتها واسبابها وخواصها ومتعلقات اضافاتها وقدّمنا عجزاً فيه هو خالٍ منه

«١» ولكننا نقول ان العقل وان كان لديه من المبادئ الخلقية الواضحة التي يتأدى بها بلا عناء الى نتائجها القريبة و ينفسح له مجال التبرهن على هذه المادة بحيث يطلق على معرفته اسم العلم الخلقي الا انه لا يسع هذا العلم معرفة ولا يمكنه ان يقف على جميع جلائله ودقائقه ولا ان يحيط يقينه بكل نتائجه البعيدة والأبعد حتى يسهل له ان

يؤلف من كل ذلك علماً كاملاً مستوفياً شروط اليقين في كل نتائجه القريبة والبعيدة

وذلك لان العقل ضعيف عاجز ولان علم الاخلاق صعب المراس وعر المسالك وخصوصاً لان جزئيات الافعال البشرية وافرادها المشخصة يشترط لمعرفة محمودها ومذمومها الوقوف على اشياء كثيرة قلما يشترط في غيرها من العلوم · ناهيك من ان تلك الافعال الجزئية كثيراً ما تتوقف ممدوحيتها ومذموميتها على النيات وعلى الاحوال والظروف ان تغير شيء منها فقد ينقلب الممدوح مذموماً وبالعكس

ومثل هذه الظروف الجزئية والاحوال الشخصية لم يكن للعقل ان يستبق الى معرفتها والدراية بها وزد على ذلك ان كل محمود من الافعال له أضداد يسعدها هوى مطاع وشهوة غالبة وكثيراً ما يستولي الهوى والشهوة على الارادة فتنسدل على العقل ظلة كثيفة تفسد عليه حكمه ورايه

ولهذا قال ارسطو ومن بعده القديس توما ان ما يتعلق باخلاق الناس وآدابهم لا يطلب في معرفته كما يطلب في علم الرياضيات من علم اليقين بل يكتفي فيه بما هو شبيه باليقين وبما يرجح فيه الظن

لو تصفحت مؤلفات الفلسفة واقوال العلماء فلا تجد باباً من ابواب تلك العلوم اشتدّ فيه اختلافهم تضارباً وتنافياً بقدر ما احتدم اصطدام ارائهم في الحكمة الادبية وعلم الاخلاق

فهذه مؤلفات الفلاسفة الاقدمين تنبئك بما كان لاصحابها من

حدَّة الذهن وتوقد الذكاء واصالة الرأي في باقي العلوم مما يأخذك منه الاندهاش · واما اذا راجعت جملة اقوالهم في علم الاخلاق فكأني بك تقول واعجباً أمن ذلك التبر هذه النفايات أهذه الاضاليل الوخيمة من تلك المناهل الصافية · وما لفّق هذه الاضابير السخيفة المستهجنة أهو القلم التي تدفقت منه تلك الاسفار الجليلة

هذا ولم يكن حظ فلاسفة عصرنا باسعد من حظ اولئك القطاحل الاولين وسوف ترى متاهات هولاء وتهافتاتهم السقيمة التي لا يتخمَّر عليها رأي صحيح لان الضلال لا يدع سبيلاً لمستقر من اليقين فينتج من ذلك ان العقل اذا ترك وشأنه لا يقوى على معرفة كل حسن وقبيح في الافعال البشرية وهو اعجز من ان يقيم من تلقاء نفسه علماً كاملا اي حكمة ادبية يستغني بها الانسان عن شيء غيرها في تدبير حياته واعماله كما ينبغي وبحسبما تقتضيه طبيعته الناطقة وذلك لعجز العقل في استعماله لا في قوته ولان الحكمة الادبية كؤدة المسالك وقد خفيت معالمها وتضعضعت مناهجها بفساد الاخلاق واستشراء الشرور

فبقي اذاً ان العقل في حاجة ماسة الى مددٍ يأخذه من الخارج يساعده على اقامة هذا العلم الجليل الضروري الذي هو الحكمة الادبية والاَّ لا يقوم للحكمة الادبية عمود ولا يخضرّ لحسن الخصال عود

وان هذا العلم وان استمد من غير مصدره مبادئ موضوعة يسند اليها مبادئه او يبين بها مسائله او يؤكد بها براهينه فلا يلبث ان يكون العقل مصدره ومحله ولا يخرج عن ان يكون هذا العلم من العلوم العقلية

واما المدد الذي يستعينه العقل ويستعصم بعروته فهو وحي ثبوتي من لدن الله ثم تاريخ سير الشعوب ورواية اخلاقهم وادابهم · اذ لا مراء ان الفيلسوف اذا هدى هدي هذين الدليلين واسترشد معالمهما أمن الزلل في سبيل العقل ووُقي معرّات الضلال

اما المدد الاول وهو الوحي فهو الدليل المعصوم الذي يهدي العقل المستقيم الحجة القويمة ويوقفه علَى كل ما تفضي اليه لئلا يتوكل اي العقل علَى نور نفسه فيسير متجسساً في طريق يجهلها فيضلّ جادته ولا يعقبه توكله الاَّ ندم الخائبين

واما المدد الثاني فهو الرفيق الوفي الكريم العهد الذي يطلعه على آثار اخلاق الشعوب وينبئه بما أشربه النوع الانساني من مبادئ الاخلاق الراهنة التي لبثت هي هي غير متغيرة مع تصاريف الاحوال وتغاير الاماكن والازمنة

فيستخلص من ذلك ان ما صبر على تحولات الاحوال لم يؤثر فيه اختلاف المذاهب والنحل نسخاً او تبديلاً فهو حريٌّ بان ينزل منزلة صوت الطبيعة الناطقة بل ان يكون حكم العقل الصريح وزبدة الحق الطبيعي المتمخضة عن رغوة الاباطيل

قال القديس توما في ف ٤ من خلاصته ضد الامم : ان مطالب الذهن الانساني ومحاولاته كثيراً ما يقارنها البطل لضعف عقلنا في الحكم الذي لا يخلص منه مزاج الاوهام ولذلك نرى كثيراً من الحقائق التي اوصلها البرهان الى حد اليقين تبقى مشوبة بالريب عند الكثيرين

لجهلهم قوة البرهان عليها وخصوصاً لانهم يرون ان قوماً يدعون حكماء يعلمون
ما يضادها و يخالفها ثم ان عدة من الحقائق المبينة قد يخالطها بعض الشك
الذي لم يُزَح بالحجة بل دفع ايجابــه بدليل لا يتجاوز حد الخُرص
والظن بل فيه شبهة احتمال او نسج عليه غشاء مغالطة او سفسطاة خفية
خفية قد يتوهم انها برهان صحيح ٠ ٠ اه ٠

فينتج من كل ذلك قاعدة مقررة اثبتناها بالادلة القاطعة وهي ان
العقل الانساني لا يمكنه ان يؤلف علم الاخلاق على وجه كامل
ومستوف بشروط الصحة والصدق الا اذا استمد اسبابه ومبادئه من
مصادرها الصادقة واستقاها من مواردها الصافية الصحيحة هي الكتاب
العزيز والتقليد ومراسيم الاحبار واقوال الاباء ٠ واما ما يتعلق من هذا
العلم بالناموس المدني فمحل استمداده من الناموس العام واصطلاحات
الشعوب الخصوصية ٠ و ينبغي للانسان في كل هذا ان يعرض على محك
النطق الصريح ما كان منه لا يفوق طاقة العقل ٠ وحينئذٍ فأحرِ به علماً
كاملاً جليلاً متين المباني مستوعباً لاصول الاخلاق الجلية محيطاً
بفروعها ومسائلها كافلاً لايضاح غوامضها وحل شكوكها وعليه طابع
العقل الصريح وميسم التنزيل الصادق الصحيح منسوجاً على منوال اقوال
الآباء الاعلام مبيناً بادلة الأئمة الكرام منزهاً عن ظل الآراء الفاسدة
بل قل هو الدستور القويم المقوّم لاعوجاج الحياة الفرديــة والنسبية
والدليل المرشد الى صراط الحق والخير المؤدي الى غبطة الدارين ٠ اذ
لا يسلك فيه كما يسلك الامم بيطل بصائرهم (رسالة اقس عد ١٧ ف ٤)

خاتمة اما وقد وضح لك فضل الحكمة الادبية ومزيتها على سائر
العلوم البشرية واستبان لك شرفها من شرف نتائجها وعرفت معالمها
ومواردها ومصادرها وفقهت عظم خطرها من كثرة منافعها وموضع
ضرورتها لافراد الناس ومجتمعاتهم بانواعها وضروبها فاصرف اعزك الله
الى مطالعتها همّ ما تستحقه من العناية واستنفد في دراستها وتدبر ابوابها
وفصولها جهد الروية والتبصرة وخذ للانتفاع بها عتادها من حسن النية
وسلامة السريرة موطئاً لها فراش قلبك لتتمكن من نفسك وترسخ
معرفتها في ذهنك فيصير علمك بها ملكة بل خلقاً تصدر بهــا عنك
الافعال كلها جميعاً بلا كلفة ولا مشقة فيجمل سلوكك وتسعد حياتك
وتسعد بك العائلة وتسعد بسعادة العيال الألفة برمتها فيرتفع منار الحق
ويتقدس الواجب وتخفق الوية الخير والعدالة وتحط المظالم اوزارها
وتسكن سورة المطامع القتالة وتسكت صلصلة الاسلحة المبيدة ويستتب
الامن والهناء وتتم للجميع الغبطة في هذه الدنيا وفي الآخرة بمنه تعالى
ان شاء الله

في الحكمة [1] الادبية العامة
او
علم الاخلاق او الحكمة الخلقية

فاتحة الكتاب

في موضوع الحكمة الادبية واقسامها

البحث الاول
في موضوع الحكمة الادبية

(١) الحكمة الادبية قسم من اقسام الفلسفة العملية [2] وينصب

(١) مم : عرَّف ابن سينا الحكمة نقلاً عن ارسطو قال : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالاخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية اه ·

فترى ان تعريفه شمل الحكمة النظرية والحكمة العملية ونريد بقولنا الحكمة هنا الحكمة العملية وليس كل حكمة عملية بل الحكمة العملية الخاصة بالاخلاق والاداب ويسمونها بلغتهم — Ethique — Ethica — لفظة يونانية Ethos ومعناها الخلق والادب · والادب في اللغة الظرف وما يحترز به من جميع انواع الخطاء وقيل هو ملكة تعصم من قامت به عما يشينه · والخلق في اصطلاح العلماء هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر وروية (كذا في الجرجاني) ولكن المراد بالخلق هنا الملكة التي تصدر بها النفس افعالها عن روية وارادة مختارة وأطلق المؤلف هنا عَلَى الافعال الصادرة عن فكر وارادة مختارة فجاء الخلق مرادفاً للفعل البشري · اه ·

(٢) مم : الفلسفة العملية ما كان العلم بها من اجل العمل · والعمل في

درسها عَلَى الترتيب الذي ينبغي تحقيقه في افعال الارادة الاختيارية فموضوعها المادي افعال الارادة وموضوعها الصوري الترتيب الواجب نظمه في تلك الافعال بل يصح ان يقال ان الحكمة العملية تبحث عن الافعال البشرية من جهة ما هي بالقياس الى غايتها والمعنى في كلا القولين واحد · والافعال البشرية التي يختص بها الانسان هي التي يصدرها قصداً الى غاية وتكون مدبّرة بحكم عقله وخاضعة لامر ارادته المختارة · وهذه الافعال يطلقون عليها ايضاً اسم الافعال الادبية [1]

اصطلاح الحكماء هو الفعل الصادر عن قوة غير قوة العقل والخاضع لقوانين يتدبر بها فالحكمة الادبية هي عملية ومن اجل العمل لانها تتولى تدبير افعال الارادة المختارة بحسب نواميس معلومة · وتليه تفعل العقل للتجريد وللتصديق والانتقال التعقلي لا يدعى شيء من ذلك عملاً · لانه يقال في شيء انه معمول (شأنه ان يعمل) اذا حصل بادخال صورته عَلَى مادته لا اذا حلل مركبه الى مبادئه الصورية الكلية كما هو شأن العلوم الكلية النظرية

(١) مم : وعرفوا الحكمة الخلقية فقالوا هي علم عملي شأنه تدبير الافعال البشرية كما تقتضيه القواعد الادبية العليا حتى تكون تلك الافعال ممدوحة بالمدحة الطبيعية

قالوا « علم » لتمييزها عن الشريعة الطبيعية المنطبعة في قلب الانسان وعن الصناعة التي هي عبارة عن مجموع قواعد العمل · وهي علم لانها تبحث عن مبادىء العمل الكلية المقررة وتبرهن عليها وتستخلص منها نتائجها القريبة الواضحة ونتائجها البعيدة الواضحة او الراجحة · وقلت الراجحة لان النتائج البعيدة الحاصلة عن مبادىء الاداب (كما هو شأن الامور الادبية جميعها) قد لا تكون من الوضوح بحيث تظهر جلياً علاقة استنتاجها كما هي عَلَى العلوم الحسابية · وذلك لانه قد يتغير ظرف او شرط من ظروف الفعل المختار او شروطه وذلك يكفي

البحث الثاني

في تقسيم الحكمة الادبية الى حكمة عامة وحكمة خاصة

(٢) الحكمة الادبية تقسم الى حكمة ادبية عامة وحكمة ادبية خاصة

فالحكمة العامة تبحث عن الفعل الادبي على العموم وتفحص عن الشروط التي يتم له بها الترتيب من غير ان تصرف همها الى البحث عما

لاستبهام العلاقة بين النتيجة والمبادىء الكلية · ومثل هذا التعبير كثير في ما يتعلق بالاشياء الادبية ولهذا قالوا الحكم في الاشياء الادبية لا يقتضي دائماً الوضوح في السبب بل قد تكفي الارجحية او احتمال الرأي كما سوف ترى في صلب المتن

وقالوا « تدبير الافعال البشرية » ليخرجوها عن علم النفس الذي لا يتولى تدبير الافعال بل البحث عنها وعن عللها كما هي في ذاتها · ثم للتفرقة بين الحكمة الخلقية وباقي اقسام الفلسفة

وقولهم « ممدوحة بالمدحة الطبيعية » اخرجها عن اللاهوت الادبي الذي يتولى توجيه الافعال البشرية الى الغاية الفائقة الطبيعة التي لا تدرك بالعقل بل بنور الايمان · واخرجها ايضاً عن علم السياسة الذي وجهه الى الخير النافع لا الى الخير الممدوح وعن علم المنطق الذي الغرض منه تدبير افعال العقل على وجه يوصلها الى الحق ·

وقولهم « القواعد الادبية العامة » اخرج به علم الفقه وعلم الرئاسة وعلم تهذيب الاخلاق وغيرها من العلوم العملية الفرعية التي مبادئها انما هي مبادىء موضوعات يبرهن عليها في الحكمة الخلقية

يلحق بكل فعل من تلك الافعال من اختلاف الشروط الخاصة به

واما الحكمة الادبية الخاصة فتلاحظ الاحوال المختلفة التي قد يكون فيها صاحب الفعل الادبي وحاله الطبيعية التي يكون عليها وما تستدعيه تلك الاحوال الخاصة من الشرائط المقتضاة لتحقيق النظام الادبي فيه

والحكمة الادبية تكون دينية او شخصية او اجتماعية بحسبما تبحث عن واجبات الانسان نحو الله او نحو نفسه او نحو نظرائه ·

البحث الثالث

في تقسيم الحكمة الادبية العامة (١)

(٣) قلنا ان الحكمة الادبية العامة تبحث عن الترتيب الذي ينبغي ادخاله في افعال الارادة والحال ان الترتيب يقتضي ان تكون الافعال موافقة للغاية ومن ثمَّ وجب في اول الامر ان نفيدك علماً بغاية الافعال البشرية ويكون هذا موضوع بابنا الاول · ثم نعقد الباب الثاني لتحليل الشروط النفسية المشروطة لتمام الافعال البشرية التي ينبغي

---

(١) مم : غرض الحكمة الادبية العامة ترتيب افعال الانسان حتى تكون ممدوحة حسناء على العموم مع قطع النظر عن اختلاف احوال وجوده النسبي او الاضافي

واما الحكمة الخلقية الخاصة فترتب افعال كل فرد من الناس بحسبما يقتضيه كل حال من احواله الخاصة اعني انها تميل بالانسان من جهة ما له حالة خصوصية الى كل ما يليق بكماله ويقوم به حاله الادبي في تلك الحال · اه ·

تهيئتها لغاية الانسان الطبيعية · ثم نجري الكلام عَلَى معرفة ما يقوم به النظام الادبي الذي ينبغي للافعال ان تكون مرتبة بمقتضاه فالباب الثالث يدور عَلَى النظام الادبي

واخيراً بعد ان ندرس النظام الادبي من جهة ما هو في ذاته ننتقل الى دراسته من جهة ما هو بالقياس الينا اعني من جهة ما هو معروف ومعمول به عندنا · وهذا الباب الاخير يكون عنوانه « الباب الرابع في النظام الادبي من جهة ما هو بالقياس الى الفاعل اعني في الضمير »

الباب الاول [1]

في غاية الانسان الطبيعية

(الفصل الاول)

في بعض معلومات هي مفاتيح هذا الباب

المطلب الاول

في الطبيعة وفي الغاية الطبيعية وفي الخير

(٤) ان الجواهر التي نرى بعين رقيبة ظهوراتها المختلفة لا تفعل

---

(١) مم : قد بين المؤلف الجليل وجه تقسيمه الحكمة الخلقية العامة ونحن ننصب لك هنا مشجراً لتكون كل مواده حاضرة لك بجملتها وأعلق بذهنك : لما كان مدار هذه الحكمة عَلَى الافعال البشرية بالقياس الى الغاية وكان كل علم انما يبحث عن موضوعه بعلله ومبادئه جميعها كان المشجر كما يلي

عبثاً ولغير غرض معلوم وانما هي منذ فطرتها مصروفة الوجه الى ناحية واحدة تقصدها عَلَى وجه الاستمرار وتنحو بجميع ما أُوتيته من القوى المتعدّدة المختلفة نحو حدٍ تنتهي اليه هو غرضها وغايتها

والغاية هو ما من اجله يصنع شيءٌ · وانعطاف الموجود اللازم له والداخل في باطنه يطلقون عليه اسم الميل الطبيعي وان شئت الاختصار فقل هو الطبيعة لان الطبيعة بمعناها الاصلي هي عبارة عن جوهر الموجودات من جهة ما هذه الموجودات تقل في ذاتها المبدأ الاول والباطن للفاعلية · وعرّف ارسطو الطبيعة قال: الطبيعة هي المبدأ الاول والاصيل للحركة

- الحكمة الخلقية العامة
  - (١) مبادىء الافعال البشرية الخارجة
    - (١) الغاية القصوى (العلة الغائية البعيدة)
      - الغاية الطبيعية
      - كيفية ادراكها
      - الغاية الفائقة الطبيعة
    - (٢) الشرائع (يذكرا كثيرها بالحواشي) (العلة المثالية)
  - (٢) مبادىء الافعال البشرية الباطنة
    - (١) الاختيار او الحرية — تأثير الشهوات فيه (العلة الفاعلة)
    - (٢) النظام الادبي او ادبية الافعال (العلة الصورية)
    - (٣) الفضائل (العلة الغائية القريبة)
  - (٣) النظام الادبي بالقياس الينا
    - الضمير

فالطبيعة اذاً تطبع في القوة الفاعلة التي هي للموجود عطفاً خصوصياً يميلها الى حدٍ معلوم وهذا الحدّ المعلوم الذي تنزع اليه هو خيرها لان الخير ما كان موافقاً لميل الموجود الطبيعي · الخير عَلَى ما قاله ارسطو هو ما يشتهيه الجميع

ومن قال بان الموضوع الذي تنجذب اليه فاعلية الموجود هو غاية ذلك الموجود او غيره صح قوله عَلَى السواء مع فرق في وجه الاعتبار لانك ان اعتبرت معنى اتجاه الفاعلية وانصرافها الى ما هو حدّها لحدّها يسمى غاية وان اعتبرت نسبة موافقة ذلك الحد او الموضوع للعامل الطالب له فالحد المطلوب يسمى خيراً · قال القديس توما ان الغاية والخير وان اختلفا من جهة المعنى اختلافاً صورياً لكنهما يتواطآن و يترادفان من جهة الموضوع او المادة

ثم انه لما كان الخير مصدر كل كمالٍ اذ الخير مكمّل كان من الواضح البين ان الموجود اذا مال مدفوعاً بدافع طبعه ليستكمل و يستتم فتلمّس الشيء خيره الطبيعي وتلمسه الكمال قولان دالان عَلَى معنى واحد

المطلب الثاني

في اختلاف الاميال الطبيعية

(٥) ان ميل الموجودات الى غاياتها الطبيعية يتمّ لها عَلَى وجهين لانها اما ان تكون هي الفاعلة في نفسها الحركة لها نحو الغاية واما ان تكون منفعلة متحركة اليها · وفي كلا الحالين فالحركة الحاصلة عن هذا

الميل الخلقي الاساسي تختلف عن الحركة المقبولة والموقعة عن علة خارجة وسبب ذلك ان صاحب الحركة يكون هو نفسه في كلا الحالين مشاركاً في الحركة ومساعداً لها · واما الجسم الذي لا يتحرك الا بسبب ميل مستفاد له من الخارج فهذا لا يشارك في الحركة · وكان الاقدمون يسمون الحركة الاولى طبيعية والثانية قسرية (١)

ثم ان الحركة الطبيعية نفسها يختلف بعضها عن بعض بحسبما تكون صادرة عن معرفة الغاية المتحركة هي نحوها او لا صادرة عن معرفة وقصد · فالثانية طبيعية محضة وايضاً الاولى طبيعية ولكنها توصف فوق ذلك بانها طوعية وارادية (٢)

اما الميل بمعناه الكامل فلا يصدق الا عَلَى الانسان لان الانسان وحده وليُّ ارادته يتصرّف فيها باختياره فهو يعرف الغاية التي أوجد من اجلها والمعينة له · وله ان يتوجه اليها بتلمسه اياها بالوسائط المناسبة الموافقة او ان يصدّ متباعداً عنها باختياره وبئس ما يفعل .

---

(١) مم : الحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب امر خارج · والقسرية ما يكون مبدأها بسبب ميل مستفاد من خارج كالحجر المرمي الى فوق · والطبيعية كالحجر المتحرك الى اسفل · ومن حد الحركة الطبيعية فاعلة او منفعلة ان يكون مبدأها من الباطن ومبدأ القسرية من خارج

(٢) مم : اعني ان الحركة الارادية ما يكون بسبب ميل باطن لا مستفاد من خارج مقارناً بالشعور والارادة كحركة الحيوان مثلاً · واما كون كل موجود في الطبيعة فيه نزعة طبيعية خلقية نحو غاية ما او اعتاد طبيعي فقد مرّ لنا كلام مسهب عليه في العلم الكلي في البحث عن العلل فراجعه اذا شئت

المطلب الثالث

في اقسام الغاية (١)

(٦) الغاية تكون قريبة اذا كانت معدّة لغاية فوقها وتكون اخيرة وقصوى اذا لم يكن فوقها غاية اخرى وليست مقصودة لغاية ورآءها ثم الغاية الاخيرة تكون اخيرة بالنسبة الى الفاعل وفي قصد طالبها او تكون اخيرة في واقع الامر (٢) وباعتبار نظام الغايات والوسائط الطبيعية الوجودي · وان اطلق لفظ الغاية القصوى ولم يقيد يكون المراد منه هذه الغاية القصوى التي ذكرناها قريباً

---

(١) مم : لا يجب ان نخلط الغاية بالعلة الغائية لان الغاية يقال لها غاية بالقياس الى الفاعل والعلة الغائية بالقياس الى معلولها · فهذه هي غاية العمل وتلك غاية الفاعل وغرضه

(٢) مم : الغاية الاخيرة تكون اخيرة بالاطلاق او اخيرة بالاضافة · تكون اخيرة بالاضافة اذا كانت هي التي ينتهي اليها اخيراً عمل من الاعمال الخاصة كصناعة من الصنائع الخاصة مثلاً غاية الطب القصوى هي صحة البدن التي تنصرف اليها كل افعال الطبيب فاذا نال المريض الصحة التامة انقضت افعال الطبيب وارتاح من اعتنائه · وكذا غاية الحرب القصوى هي الظفر بالعدو واستتباب يد التملك فاذا حصل هذان حطت الحرب اوزارها · واما الغاية القصوى بالاطلاق في حيوة الانسان فهي التي توجه اليها كل حيوة الانسان وافعاله فتكون هي المرادة في ذاتها اخيراً وكل ما دونها من الغايات موثراً من اجلها اه

قال ارسطو الغاية الاخيرة بالاطلاق هي ما نؤثره من اجل نفسه فقط (لا من اجل غيره) ونؤثر غيره من اجله · اه و برهان انه موثر من اجل نفسه فقط اي لا من اجل غيره هو انه لو كان موثراً من اجل غيره لم يكن هو الموثر الاخير اي

المطلب الرابع

في اقسام الخير

(٧) انواع الخير مختلفة وكثيرة نذكر لك اخصها :

« ١ » يمكن الارادة ان تنصرف نحو موضوع على انها تعتبره خيراً في ذاته وحينئذ فهذا الموضوع هو خير مطلق · ويمكنها ان تميل الى موضوع ما لا لانه خير في ذاته بل لانه يفضي الى خير آخر

الغاية الاخيرة واما كون كل ما سواه موثراً من اجله فذلك اولاً لان كل ما كان الاول في جنس ايا كان ذلك الجنس هو علة لباقي ما هو تحت ذلك الجنس لان ما يوجد في جنس ما وجوداً مطلقاً هو السبب في وجود ما هو موجود فيه في حال ما · مثال ذلك ان النار هي التي يقال فيها انها حارة باطلاق وهي السبب في وجود الحرارة في موجود آخر حار · والحال الغاية القصوى هي اول في القصد او الفكر: اعني انها اول ما يقصد واول المؤثرات · فاذاً هي السبب لكل ما يتجه اليه القصد اعني انها السبب لكل ما يشتهى من دونها وثانياً لان الميل الشهوي يرجع كل ما يشتهيه الى ما يرتاح اليه اخيراً اعني انه يقصد بكل ما يشتهيه ما يسكن اليه والا اي لو لم يوجه اليه كل الاشياء المشتهاة لكان يرتاح في هذه الاشياء المشتهاة واقفاً عندها وكانت هذه الاشياء المشتهاة التي يخلد اليها وينتهي عندها هي غايته الاخيرة

واما كيف توجه كل المشتهيات نحو الغاية الاخيرة وترتقي اليها فقد شرح القديس توما ذلك قال : ان نسبة محبة الغاية الاخيرة في المشتهيات كنسبة معرفة المبادىء في المعقولات · وعليه فكما ان المبادىء هي اول ما يعرف فكذلك الغاية الاخيرة هي اول ما يشتهى و يراد وكما اننا لا نذعن مصدقين النتائج الجزئية الا من جهة ما هي منطبقة على المبادىء الاولى كذلك لا نريد الخيرات الجزئية الا من جهة ما هي مرتبطة بالغاية القصوى وايضاً كما ان معرفة المبادىء هي التي تحركنا

غاية اخرى ام هل هي مطلوبة من اجل غاية اخرى فوقها • وهذا قد يمكن ولكنه يستحيل التسلسل في الغايات الى ما لا نهاية بحيث لا يكون لتلك الغاي غاية اخيرة لا تتعدى الى غيرها

وذلك لان التسلسل في الغايات التي يترتب بعضها عَلَى بعض ويناط فعل الواحدة منها بفعل الاخرى هو من الامور المتناقضة • لانك لو رفعت الغاية الاخيرة التي لها في ذاتها الكفاءة والاهلية لاستمالة كل ما سواها من الغايات لرفعت بالضرورة كل متعلق الميل نحو الغايات الوسطى (لانها تطلب من اجل غيرها) ورفعت بالنتيجة كل فعل ادبي (١)

---

(١) م: الفعل الادبي هو الفعل الصادر عن الارادة المختارة مع سبق معرفة الغاية فان رفعت الغاية رفعت الفعل البشري الذي لا يقال فيه انه ادبي الا اذا اعتبر فيه معنى مطابقته او لا مطابقته للغاية

ثم لنا دليل آخر عَلَى ان للانسان غاية قصوى بالقياس الى قصده ونيته كما هو معنى القضية ودليلنا ذلك هو انه لو لم يكن لحيوة الانسان غاية قصوى يقصدها لكان ميله الفطري الى السعادة ميلاً فارغاً معطلاً • والحال هذا القول الاخير باطل • فاذاً لحياته غاية قصوى

دليل الصغرى ان الميل فارغ ومعطل اذا كان لا يفضي الى حيث يقصد ولا ينال ابداً ما يروي ظماه • وهذه هي الحال ان لم يكن غاية قصوى للحيوة تنتهي عندها وتسكن اليها اشواقها جميعها اذ هذا تعريف الغاية القصوى • ولا سيما وان كل نزاع الى الخير انما هو من اجل الراحة في الخير • ولهذا سمي غاية لانها الحد الذي تنتهي اليه حركة الميل وتسكن عنده مرتاحة مطمئنة • وان قلت ليس للانسان غاية قصوى لان اشواقه لا تشبع فاجيب: لا تشبع اشواقه لا لان ليس له غاية بل لانه يطلبها في غير مواطنها ولهذا ترى طالبيها في الخيرات الزائلة لا يرتاحون بل أليفهم الهم وحليفهم البلبال وقلق الضمير والقلب • اه

فاذاً توجد غاية قصوى لها في ذاتها القوة عَلَى تحريك الارادة بواسطة الغايات التي تترتب عليها وتتعلق بها • قال القديس توما في ف ٤ من س ١ من جزء ١ من قسم ٢ ما تعريبه: لو لم تكن غاية قصوى لم يكن شيءٌ يشتهى ولم يكن فعل ينتهي عند حده بل لم يكن موضع راحة لقصد الفاعل • ولو لم يكن شيءٌ اول في الاشياء التي هي الى الغاية لم يكن احد يبدأ بفعل شيء ولم يكن للقصد منتهى بل كان يمر الى ما لا نهاية (١)

---

(١) ان كلام القديس توما يلوح مبهماً عند اول تأمل لانه نتيجة مقطوعة عن كلام جلي سابق يوضحه لم يذكره المؤلف الا تعريضاً لاعتقاده ان المطالع يجتنيه بناقد البصيرة المروية ولكننا ننقله اليك تنمية للفائدة وكشفاً للنقاب عن جلائه قال القديس توما في الفصل المذكور الذي عنوانه فيهل من غاية قصوى لحيوة الانسان ما تعريبه بحرفه: اذا اعتبرنا الاشياء عَلَى ما هي في ذاتها فنجيب عَلَى السؤال بقولنا انه يستحيل ان يصير المرور في الغايات الى ما لا نهاية (اي يستحيل التسلسل في الغايات) من كل وجه ايا كان ذلك الوجه وذلك لان كل الاشياء التي تكون من ذاتها مرتباً بعضها عَلَى بعض اذا اعدمت ما هو الاول بينها فلا بدّ من ارتفاع الاشياء التي هي معدة للاول • وعَلَى هذا استند الفيلسوف (م: ارسطو) في مقالته ٣٤ من ك ٣ في الطبيعيات اذ اثبت انه يستحيل ان تمر العلل المحركة الى ما لا نهاية لانه لم يعد محرك اول وهذا اذا رفع فليس للعلل الباقية ان تحرك لانها لا تحرك الا لانها تتحرك من المحرك الاول • والحال يعتبر في الغايات نظامان نظام الفكرة او القصد ونظام العمل او الانجاز ولا بد في كلا النظامين من وجود ما هو الاول لان ما هو الاول في نظام الفكرة هو بمنزلة المبدأ المحرك للنزاع الشهوي • وعليه فاذا رفعت هذا المبدأ لم يعد النزاع يتحرك عن شيء • واما ما كان هو المبدأ في نظام العمل فهو ما يبتدأ منه العمل وعليه فان رفعت هذا لم يبق من يبتدى بالعمل • والحال ما هو المبدأ في الفكرة فهو الغاية الاخيرة وما

وحينئذ فالموضوع الذي تميل اليه يسمى خيراً اضافياً لانه مشتهى من اجل غيره وهو الخير المعروف بالخير النافع المفيد · فالخير المطلق هو بالقياس الى الارادة غاية واما الخير النافع فهو واسطة

« ٢ » هي سنّة في النفس أن تلمس الخير بادراك ومعرفة اذا فاز بالخير المرغوب يناله منه لذة لان الفوز بالخير المؤثر ينبوع لذات الفائز العارف · وان الارادة اذا انصرفت الى موضوعٍ هو خير قد تقصد مع الخير ما ينالها عن ادراكه من اللذة ايضاً

والموضوع الخير المشتهى يسمونه الخير الموضوعي او الخير الوجودي واما اللذة الحاصلة عن اكتسابه فيطلقون عليها اسم الخير اللذيذ

والخير الذي تميل اليه الارادة مدبّرة بارشاد العقل السليم القويم يسمى خيراً ممدوحاً · ونحن اذا تكلمنا عن ميل موجودٍ ما وعن غايتهِ فانما نلاحظ ذلك الموجود من جهة تمام طبيعته · كالانسان مثلاً فانه لا شك انّ له اميالاً كثيرة متعدّدة حتى يصح ان يقال فيه ان له من الغايات الخاصة قدر ما له من القوى · ولكننا اذا لاحظنا وجوده وفاعليته من جهة ما هما كاملان تامان فلا بدّ من القول ان فيه ميلاً

الى معرفة ما دونها من المعارف على اننا نسترشد الى ادراك وفهم تلك المعارف بمعرفة المبادئ بل ليست تلك المعارف شيئاً آخر غير فيضان وانتشار ذلك النور الاول (اي معرفة المبادي) فكذلك حب السعادة او الغاية القصوى هو المحرك الى غيره من ضروب المحبة وانواعها فكانما كل ضرب غيره من ضروب المحبة فرع من فروعه وجذوة من ناره او كأنما هي خطوط دائرة وأشعة خارجة منها ومنصرفة جميعها الى محور واحدٍ اعني به السعادة اه

واحداً وله غاية واحدة

(الفصل الثاني)

في غاية الطبيعة الانسانية القصوى

(٨) نثبت لك في هذا الفصل ان الانسان له غاية طبيعية وان ليس له اكثر من غاية واحدة ثم نبين لك هذه الغاية ما هي · فنقول

المطلب الاول

قضية اولى

ان للانسان غاية طبيعية قصوى بالقياس الى مقاصده
وهذه الغاية موجودة حقيقة

القضية تشمل جزئين : الاول « للانسان غاية قصوى بالقياس اليه » والثاني « هذه الغاية موجودة حقيقة »

اثبات الجزء الاول

« ١ » ان الارادة الانسانية تنصرف بالضرورة الى غاية لا تناط بغاية فوقها اذ من حد الافعال البشرية ان تكون افعالاً مفعولة من اجل غاية · فلو وضعنا ان فعلاً من هذه الافعال يفعل من اجل غاية هي ا مثلاً لحصل احد امرين لا ثالث لهما· لانه اما ان تكون هذه الغاية ا هي الغاية الاخيرة التي تنتهي عندها الارادة وحينئذٍ نثبت قضيتنا واما ان تكون هذه الغاية ا تؤثرها الارادة من اجل غايةٍ وراءها هي ب وحينئذ يعود السؤال عن هذه الغاية ب أهي الغاية الاخيرة التي لا ترتقي الى

«٢» الجزء الثاني من القضية وهو انه يوجد للافعال البشرية غاية طبيعية قصوى بالوجود المحقق

اثبت ذلك ان علم النفس يفيدنا ان للانسان قوى متعددة يصدر عنها افعال مختلفة بحسبها ولكنه يعلمنا ايضاً ان الانسان انما هو موجود جوهري واحد وطبيعة واحدة واقنوم واحد واعني بذلك ان في الانسان عدّة مبادئ ثانوية للفعل الاّ ان جميعها يشتت متفرعاً عن مبدإ اول واحد · والحال كل مبدإ للفعل انما يميل بفعله الى غاية · فاذاً المبدأ الاول للفعل في الانسان يميل نحو غاية اولى · واما المبادئ المتفرّعة عنه فلا يمكنها ان تميل الاّ نحو غاية مناطة بالغاية الاولى · والحال هذه الغاية الاولى هي الغاية الطبيعية للانسان · هي خيره الطبيعي وسبب كل كماله · والدليل على ذلك · اولاً انه لو وضعنا ان طبيعة الانسان قد يمكن ان لا يكون لها غاية لكان افتراضنا هذا تسليماً بتشوش واختلاط في النظام · وهذا تقدير ينطق ببطلانه نظام الطبيعة العام ومما يصدع بفساده بوجه اخص هو شرف الانسان الذي مرتبته في اسمى مراتب هذا النظام

وثانياً من الممتنع ان يتصوّر ان ذلك الموجود الذي لاحدّ لحكمته والذي هو المبدع لطبيعتنا يوجد في نفسنا ميلاً طبيعياً الى لا شيء اي ميلاً فارغاً ومعطلاً باطلاً

هو المبدأ في العمل فهو اول تلك الاشياء المعدّة للغاية وهكذا يمتنع من كلا الوجهين التسلسل لانه لو لم تكن غاية قصوى لم يكن شيء يؤثر الخ كما في المتن الى ان قال واما الاشياء التي لا يناط بعضها ببعض بالذات بل يرتبط بعضها ببعض بالعرض فلا مانع من ان تكون فيها اللانهاية الخ ا ه

المطلب الثاني

القضية الثانية

ليس للانسان اكثر من غاية واحدة طبيعية [1]

(٩) قال القديس توما في ج ١ من ق ٢ س ١ ف ٥ : من الممتنع ان تكون ارادة الشخص الواحد نسبتها الى مختلفات نسبتها الى غايات اخيرة كثيرة وذلك لثلاثة اسباب · السبب الاول لانه لما كان كل

(١) مم يريد بالغاية هنا الغاية القصوى · ومعنى القضية انه ليس يمكن للانسان ان يقصد من طبعه الا غاية واحدة اخيرة ولا يمكنه ان يقصد غايات كثيرة تكون كل واحدة منها غايته الاخيرة اي الخير الذي يملأ اشواقه كلها · واعلم ان الغاية القصوى تعتبر من وجهين · بمعنى التجريد وبمعنى التعيين · اما الغاية بمعنى التجريد فهي معنى الخير او معنى السعادة من حيث يدركه العقل مجرداً عن كل شيء معين وعن كل محل يقال عليه · وهذه الغاية يسمونها الغاية الصورية · واما الغاية بمعنى التعيين والتخصيص فهي معنى الخير نفسه مقولاً على موضوع معين مشخص وحاصلاً (ذلك الخير) فيه بملء تمامه وفيض كماله وهذا يسمونه الغاية المعينة او العينية · ومدار القضية على هذا الخير او الغاية الاخيرة العينية (لا الصورية) فالمسألة منحصرة في هل يمكن الانسان ان يجعل كل معنى الخيرية لا في مجموع الخيور جملة كالعلم والغنى والشهوات الخ بل في كل واحد منها على انه الخير الكلي الحقيقي الذي هو غايته · واذا فهمت هذا انجلى لك معنى القضية وهو انه من الممتنع على الانسان ان يكون له غايات اخيرة متعددة يقصدها معاً ودفعةً واحدة · والبرهان عليه ان الغاية الاخيرة كمال خير طالبها وتمام امتلاء رغائبه والا ليست غاية عينية اخيرة لان الغاية الاخيرة هي التي اذا بلغ اليها الانسان لا يحتاج معها الى شيء

شيء يؤثر كمال نفسه كان ان ما يؤثره عَلَى انه غايته الاخيرة هو نفس ما يؤثره عَلَى انه الخير الكامل والمكمّل له · فاذاً ينبغي للغاية الاخيرة ان تملأ شهوة الانسان الى حد انه لا يبقى شيءٌ مشتهى من دونها · وهذا لا يمكن ان يكون ان بقي مفتقراً في كماله الى شيء خارج عن الغاية · وعليه فمن الممتنع ان الشهوة تميل الى شيئين عَلَى ان كل واحد منهما هو خيرها الكامل · اه ·

فالقديس توما يعلمنا ان الغاية الاخيرة ينبغي لها ان تحيط باشواقنا وتستفرغ امانينا حتى لا تترك لرغائبنا مزيداً او مشتهى آخر · فاذن من الممتنع ان يكون لنا غايتان اخيرتان او اكثر لان الخير الاول اذا شفى اوار اشواق الارادة وفثأ عطشها تماماً فكيف تلتمس شيئاً آخر غيره وما الحاجة الى خير ثانٍ وفي الاول كمالها وتمام رغائبها فليس فيها الى غيره ميل لسكون ميلها في الاول[1]

آخر · وهذه يلزم ان تكون واحدة لانه ان لم تكن واحدة كان البالغ اليها محتاجاً معها الى غيرها ومتشوقاً معها شيئاً آخر وبطلت الاولى ان تكون محيطة بكل اشواقه شافية جميع رغائبه · اه ·

(١) فاذاً للانسان غاية اخيرة واحدة ليس غير · ونزيد ان كل ما يتشوقه الانسان انما يتشوقه من اجل هذه الغاية · ولنا عليه دليلان ننقلهما عن القديس توما : اما الدليل الاول فلأن كل ما يشتهي الانسان فانما يشتهيه بسبب انه خير فان لم يشتهِ ذلك الخير عَلَى انه الخير الكامل فمن الضرورة ان يؤثره لانه يؤدي الى الخير الكامل لان بداية كل شيء انما هي معدة لختامه ونهايته · فابتداء الكامل مهيأ لتمامه الذي هو الكمال وتمام الكمال للانسان غايته الاخيرة

المطلب الثالث
في ما هي هذه الغاية

بحث اول

القضية الثالثة

ان غاية الطبيعة الانسانية اذا لاحظناها بمعناها المجرّد الخالي من التعيين نرى انها هي سعادتنا[1]

(١٠) هذه القضية نتيجة المقدمات التي بيناها لامطلب جديد ينبغي اثباته لانه من البيّن ان غاية الانسان الاخيرة هي التي تشفي غلة اميـاله اتم شفاء · هي الخير الكامل او تمام الخير الذي ينتفي منـه الشر وكل الشر بجميع ضروبه واشكاله ويسكّن جميع اماني الطبيعة الانسانية ويشبع جميع رغائبها

والدليل الثاني ان الغاية الاخيرة شأنها في تحريك النزاع الشهوي كشأن المحرك الاول في باقي الحركات · وبيّن ان العلل الثانية المحركة لا تحرك الا بحسبما تحرك بالمحرك الاول · ومن ثمَّ فالمشتهيات الثانية لا تحرك النزاع الشهوي الا بالنظر الى المشتهى الاول الذي هو الغاية الاخيرة (من ق ٢ س ١ ف ٦)

(١) مم : قد بينا لك في حاشية متقدمة ما المراد بالغاية المجردة وما المراد بالغاية المعينة او المشخصة فالغاية العينية هي الموضوع المشخص الذي تستقر فيه الغاية والمجردة او النفسية Subjectiva هي معنى الخير بحسبما يدركه العقل مع عدم النظر الى محل تلك الخيرية بوجه التعيين · اما كون الغاية الاخيرة بمعناها المجرد

اثبات الجزء الثاني من القضية وهو ان الموضوع الذي تجد طبيعتنا فيه تمام راحتها انما هو الله نفسه الخير الغير المخلوق :

ليس يمكن لموضوع ما ان يكون علة كافية شافية لسعادة الانسان الا بشرط ان يكون ذلك الموضوع بحيث ينيل طبيعة الانسان كل ما هي اهل له من الكمال • والحال هذا شرط لا يتحقق وجوده الا في الله وحده فاذاً الله وحده هو غاية الانسان

اثبت الصغرى • بيّن ان القوى الآلية والحيوانية هي في الانسان خادمة للعقل والارادة • وان الارادة لا تدخل في الفعل الا لحاقاً بالعقل بدافع الموضوع الذي يحضره هذا لها • وعليه فيكون كمال العقل هو اول ما يتعلق به كمال الطبيعة • والحال ان كمال العقل يقتضي معرفة موضوعه الصوري معرفة بالغة اقصى مراتبها ولا تكون معرفة الموضوع الصوري في اقصى مراتبها الا اذا كانت معرفة تأليفية جامعة لماهيات جميع الاشياء المادية وخواصها وشرائعها بعلتها السامية الاولى مع المعرفة التشكيكية التشبيهية لكل ما يرتبط بهذه الاشياء المادية من الحقائق الفائقة الطبيعة والمحسوس

ونقول بكلام اوجز ان كمال فاعلية القوة الناطقة وتمام نمائها وانتشارها انما هو قائم بمعرفة العلة الاولى التي هي مبدأ النظام العام [1]

---

(١) مم: « ١ » قد ثبت لك ان الخيرات المخلوقة ليست موضع سعادة الانسان اية كانت تلك الخيرات • ونزيدك ان اللذات البدنية هي بجملتها لذة او راحة عن ألم كما يظهر في الاكل الذي هو راحة من الم الجوع وخلاص من اذى الطوى وليست الراحة من الم تكون هي السعادة فيبقيها بعد قليل الم الجوع

فقد وضح لك اذن ان الله وحده هو الموضوع الكافي لتخويلنا السعادة فبقي ان نعلم كيف ندخل في تملك هذا الموضوع اعني باية واسطة

وكذا قل في غيرها من اللذات • ثم لو ان السعادة في مثل هذه اللذات السافلة لكان الحيوان اسعد من الانسان لان الانعام اقدر على الاستكثار من هذه اللذات واحرص عليها واكثر احتمالاً لها • وسعادة الانسان يجب ان تكون لائقة به من حيث هو انسان ناطق يسود فيه العقل على باقي قواه ويديرها و يسوسها • اليس من اشنع الشنائع ان يكون الانسان العاقل سعيداً بعبوديته لأخس الموالي فان كانت السعادة ليست بلذات الجسد فاولى ان لا تكون بالثروة لانها خارجة عنه لا ينتفع منها الا بقدر حاجته لعوز نفسه ولمؤاساه ؛ ولا نطيل الاسهاب عن باقي الخيرات لان نقصها قد تبين لك مما رأيت من المتن

واما شناعة قول الذين يجعلون السعادة في دوام ترقي الانسان او النوع الانساني فتتبين لك من ان السعادة التي هي الغاية الاخيرة ينبغي لها ان تكون حداً تنتهي عنده حركة النزاع الشهوي والترقي لا الى نهاية لا يكون حداً للحركة اذ ليس له نهاية او حد كما يدل عليه لفظ لا نهاية ثم ما المعنى من هذا الترقي المستمر وعلى اي شيء مداره • ان كان على الخيرات النفسية او الجسدية فقد اتضح لك انها لا تكون سعادة فيها افراداً ولا جملة ثم ان قدّر حصول هذا الرقي في النوع الانساني فانه يبقى في الافراد محدوداً وناقصاً وهكذا لا يكون لافراد النوع سعادة

« ٢ » اما كون سعادة الانسان هو الله فقد اقام عليه الماتن برهانه السديد من جهة العقل • وللأئمة عليه برهان آخر لا يرد ولا يتنازع فيه وهو ان موضوع السعادة هو ما يملأ اشواق الارادة محيطاً بكل اميالها • والحال الارادة تشتاق وتميل الى الخير الكلي اي الى كل خير لان الخير الكلي موضوعها كما ان الحق الكلي موضوع العقل • فاذاً لا تملأ اشواقها ولا تسكن اميالها الا بادراك الموضوع الذي هو الخير الكلي المطلق • وليس يوجد هذا الموضوع بين المخلوقات وليست المخلوقات بجملتها تكون في هذه الحال من الخيرية • بل الله وحده سبحانه وتعالى فاذاً موضوع سعادة الانسان ليس يمكن ان يكون غير الله عز وجل

والحال الذي وصفنا به الغاية الاخيرة هو تعريف السعادة وحدها لان السعادة كما قاله القديس توما لما كانت تمام الخير كانت نافية لكل شر ومالئة لكل شوق · اه · وان قلت اين يكون هذا الخير الكامل والكافي وأي الاشياء اذا ناله الانسان يحصل به على السعادة الكاملة فالجواب في القضية الآتية

بحث ثانٍ

القضية الرابعة

اذا اعتبرنا الغاية من وجه تعيّنها ومن جانب موضوعها فليست تكون في خير من الخيور المخلوقة وانما هي في الله عزّ وجلّ [1]

(١١) القضية تشمل جزئين جزءًا سالبًا وجزءًا موجبًا وتثبت كليهما

هي السعادة الطبيعية فقد بينه المتن جليًا ونزيد عليه هذا البرهان المستفاد من الرأي العام والضمير وهو ان الانسان يدرك من طبعه السعادة الكاملة واذا ادركها يميل اليها ميلاً متغلبًا لا يقوى على دفعه ولو اراده · يختلف الناس في تعيين موضوع هذه السعادة ولكنهم لا يختلفون رأيًا في سعادة كاملة في جنسها · عن فرج ·

(١) مم : ان الفلاسفة الاقدمين قد ضلوا في موضع السعادة واختلفت فيه آراؤهم فجعلها أبيقور واتباعه في خيور الجسد كالثروة واللذائذ البدنية · ونقلد رأيه في الاعصر الاخيرة الماديون والانتفاعيون والحسيون Sensualistes وطائفة جعلت السعادة في خيور النفس الباطنة كالعلم او الخارجة كحسن الصيت وطيب الاحدوثة بين الناس كزينون واتباعه · ونحا نحوهم في الاعصر الاخيرة اصحاب الناطقية Rationalistes وقالوا قولهم · ثم جعلها غيرهم في خيرات النفس والجسد معًا · ثم جاء اصحاب الحلولية فقالوا السعادة قائمة بتمام ترقي الانسان والنوع الانساني الذي ينطلق لا الى نهاية · اه ·

على انفراد فنقول :

اولاً اما الجزء السالب وهو ان الغاية بمعناها العينيّ ليست تكون في خير من الخيور المخلوقة بتةً فدليله ان الموضوع المعدّ لان يجعلنا سعداء يشترط له ان يكون كفيئًا لاملاء جميع اشواقنا على اتمّ نوع وان يتم تملكه براحة وطمأنينة وان يكون بحيث يتمكن الجميع من نيله والحصول عليه

والحال ليس شيءٌ من الخيور المخلوقة مستجمعًا لهذه الشروط · فاذًا ليس شيءٌ من الخيور المخلوقة يقوّم موضوعًا كافيًا لسعادتنا

اثبت الصغرى - الخيرات المخلوقات على ثلاثة انواع خيرات النفس وخيرات البدن والخيرات الخارجة · والحال هذه الخيرات بانواعها لا تخلو من ثلاث نقائص تزيل عنها ضمانة اسعاد الناس فان هذه الخيرات هي من النقص وعدم الكمال بحيث انها ما ارضت انسانًا قط · وهي من الزوال وقصر مدة البقاء وكثرة التقلب والتحول بحيث لا يأمن مالكها من خوف خسرانها ولا يخلو نائلها من انزعاج البال والهموم ثم هي من الاستعصاء والمنعة بحيث لا يفوز بها الا القليلون

فيتضح من ذلك جليًا ان ليس خير من الخيور المخلوقة يستجمع الشروط المطلوبة للسعادة الوجودية

ثم ليس مجموع هذه الخيرات المختلفة يقوى على جعلنا سعداء بالسعادة الكاملة · ذلك ان عجز هذه الخيرات عن جعلنا سعداء لا يتأتى عن كميتها بل عن صفة كل خير على ما هو في ذاته فمجموعها لا يزيل ما في كل خير من النقص الطبيعي الملازم له

سعادة الموضوع تؤتي الانسان حظ سعادة النفس [1] فالقضية التالية

وان قلت لا بد من الفرق بين سعادة الانسان الطبيعية وسعادته الفائقة الطبيعة لان الاولى تكتسب بقوة الطبيعة وبمساعدة طبيعية والثانية لا سبيل الى الفوز بها الا بمساعدة النعمة الفائقة الطبيعة · والحال ان الله هو موضوع السعادة الفائقة الطبيعة · فاذاً لا يكون الله موضوع السعادة الطبيعية قياماً بالفرق بين كلتا السعادتين بل موضوع السعادة الطبيعية في موضوع احط رتبة · نجيب منكرين النتيجة لان الله كما انه مصدر النظامين نظام الطبيعة ونظام النعمة فكذا هو غاية النظامين · لا تتم السعادة في كلا الحالين الا بالوصول الى الله والاتحاد به · وهذه حال الجواهر الناطقة وسائر الارواح · ولما كان كل خير دون الله هو دون الجواهر الناطقة والروحانية كان ان ذلك الخير ايا كان لا يقوى على تكميل ما هو فوقه وبالنتيجة لا يصلح لها غاية · وما احسن ما قال القديس اغسطين حيث قال في ف ٤ من مدينة الله · وجب ان يخلق الانسان (وكذا باقي الجواهر الناطقة) في حالة يكون بها اشرف من باقي الخلائق ويزين بمزية يفضل بها جميعها حتى يدرك بالذي به يشرف باقي الخلائق الشيء الذي يشرف باقي الموجودات · اه

واما الفرق بين السعادة الطبيعية والسعادة الفائقة الطبيعة فليس يكون في نفس الموضوع بل بكيفية التوصل اليه وامتلاكه وتفاوت الكمال بينهما · فان الله يتم امتلاكه على نحوين على نحو ما يملك هو نفسه بمعرفته نفسه ومحبته نفسه وعلى نحو ما تطيق الطبيعة تملكه بمعرفة بالغة اقصى ما يمكن للعقل ان يتوصل اليه وبمحبة اشد ما يمكن ان يشربها قلب الانسان · ولا يخفى ما بين النوعين من الفرق وتفاوت الشرف · فالسعادة الطبيعية قائمة بنوع التملك الثاني الذي يرفع الانسان الى غبطة الخضوع وطمأنينة الاستسلام لله واتم التعلق به · واما السعادة الفائقة فانما هي قائمة بنوع التملك الاول حيث يرفع الانسان بالنعمة الى حظ مشاركة الله في معرفته نفسه · ومحبته نفسه ومشاركته في نفس حياته بقدر ما يمكن للطبيعة ان تقبله بواسطة النعمة من فيض ذلك الخير اه

(١) مم قد مر بك ان السعادة إما مادية ومن جانب الموضوع وهي نفس

تفيدك الجواب عليه :

المطلب الرابع

في انه باي فعل يقوم ملك السعادة النفسية

بحث اول

القضية الخامسة

ان الانسان يتوج ملك السعادة بفعل العقل

— شرح القضية ثم اثباتها —

(١٢) «١» ان الطبيعة الانسانية عدة قوى فيتم لها كمالها الاخير باستعمال تلك القوى وذلك لان استعدادات الفاعل تتم بالعمل

«٢» اما القوى الحيوانية اي الحسية فهي خاضعة للقوى الناطقة وخادمة لها فينتج نتجاً واضحاً ان كمال الطبيعة الانسانية يجب ان يحصل بكمال القوى الناطقة

«٣» القوى الناطقة اثنتان العقل والارادة ففي هاتين القوتين تتعلق بفعلها السعادة السامية · هي مسألة اختلفت فيها آراء الفلاسفة فالقديس بونا فنتورا يعلق السعادة بالعقل والارادة معاً واما القديس توما فبالعقل ودون سكوت فبالارادة · وقد يكون ان آراء أيمة المدارس هؤلاء الثلاثة لا تختلف فيما بينها الا من وجه الاعتبار · وكيفما يكن فاننا

موضوع السعادة وإما صورية ومن جانب النفس وهي العقل الذي به تتمتع بالسعادة الموضوعية وتنعم بها · اه

اولها ان الله ليس يكون موضوع العقل العملي [1]

وثانيها ان الاستبصار في الحقيقة اي استقصاء التأمل فيهما شيء مرغوب فيه من اجل ذاته وبخلاف ذلك افعال العقل العملي لانها ملحوظ اليها بالقياس الى الغاية التي من اجلها تلاحق الارادة هذه الافعال وتنجزها

وثالثها ان الذي يزداد به الانسان قرباً من الموجودات التي هي فوقه انما هي المعرفة النظرية

---

(١) مم : اثبت القديس توما القضية التي نحن بصددها بثلاثة براهين قال : اولها ان كانت السعادة فعلاً يجب ان تكون اشرف الافعال واشرف فعل من افعال الانسان هو ما كان لاشرف قوة ووارداً عَلَى اشرف موضوع · والحال اشرف قوة هي العقل واشرف موضوع للعقل هو الخير الالهي · والخير الالهي ليس بموضوع العقل العملي (مم لان الله لا يدرك ليعمل) بل موضوع العقل النظري · وثانيها ان المشاهدة النظرية مؤثرة من اجل نفسها واما فعل العقل العملي فمؤثر لا من اجل نفسه بل من اجل العمل · والعمل نفسه مؤثر من اجل غاية من الغايات · فيعلم اذاً ان الغاية الاخيرة لا يمكن ان تقوم بالحياة العاملة التي يتعلق بها العقل العملي · وثالثها ان الحياة التأملية المشاهدية يشترك الانسان فيها مع من فوقه كالله والملائكة ويضاهي الارواح والله بالسعادة · واما الاشياء التي تتعلق بالحياة العملية فالبهائم تشارك فيها الانسان ولو عَلَى وجه انقص واقل كمالاً · فينتج ان السعادة الاخيرة الكاملة التي نرجوها في الحياة الآتية هي قائمة خصوصاً بالمشاهدة · واما السعادة الناقصة كالتي يمكن الحصول عليها في هذه الحياة فهي قائمة بوجه اولي واصلي بفعل التأمل وبوجه فرعي وبالتبع بفعل العقل العملي الذي يرتب افعال الانسان وشهواته · اه

المطلب الخامس

نتائج قطعية مقررة

(١٤) « ١ » قد قررنا حقيقتين الاولى ان الله هو الغاية القصوى الموضوعية (اي الوجودية) للطبيعة الانسانية

الثانية ان الواسطة التي بها تفوز الطبيعة الانسانية بغايتها القصوى الموضوعية هي التأمل في الله بالعقل واستقصاء نظر البصيرة فيه وان هذا الاستبصار في الله هو هو السعادة المقولة صورية للانسان ولكنها بحصر الكلام غاية مرتبطة بغاية كما قاله القديس توما Finis sub fine [1] (غاية تحت غاية)

« ٢ » لعل قائلاً يقول إن كانت السعادة فعل العقل النظري فما عساه يكون العمل الذي تقوم به الارادة في تملك غايتنا · فيجب ان الحب الاخير الذي يتّمنا الى الله والنعمة التي تنعم بها الارادة بسبب هذا الحب لا يقوّمان ماهية السعادة كما رأيت · فان اللذة التي نلتذ بها في الملكوت انما هي نتيجة طبيعية حاصلة عن تملك الغاية وعاقبة الفوز بها · ولكنها ليست الا نتيجة وثمرة لأنه ان كان هذا الفرح خيراً فانما هو كذلك لأن فاعلية العقل التي ولدته هي في الحقيقة كمال طبيعتنا الناطقة البالغ اقصى مراتبه

---

(١) مم : ويريد بقوله غاية مرتبطة بغاية انها غاية متوسطة لاحقة حتماً بالغاية القصوى لان الغاية القصوى هي الغاية الموضوعية اي الله · واما التأمل في الله فهو الفعل المدرك للغاية ادراكاً قريباً فيكون الاستبصار آخر الوسائط المدركة للغاية الموضوعية وهو بالقياس الى الانسان غايته ولكنه لا يتم كمال هذه الغاية الا بموضوعها الذي هو الله · اه

نظن ان الغاية الاخيرة للطبيعة الانسانية انما يتحقق نيلها بالوجه الصوري بواسطة عمل العقل [(١)]

(١) مم : ترى ان كلام القضية هنا جار عَلَى السعادة الصورية اعني تملك الخير السامي الذي هو موضوع السعادة ويطلقون عَلَى هذا الموضوع اسم السعادة الموضوعية اي السعادة من جانب الموضوع فالسعادة الصورية اذاً هي العقل الذي به تدرك النفس هذا الخير السامي ولما كان الخير السامي هو الله كما تقرر سابقاً كانت ماهية السعادة الصورية قائمة بالعقل الذي به تحد بالله وتحوزه

وقال الماتن (نيل السعادة بالوجه الصوري) للاشارة الى انه يدير بحثه عَلَى ماهية السعادة وذاتها اي ما لا تقوم بدونه السعادة لا عَلَى حالة السعادة ولواحق كمالها · فان السعادة تعتبر من وجهين : من وجه قوامها الذاتي وماهيتها ومن وجه الحالة واللواحق اللازمة للسعادة التي لا تقوّم ماهيتها وان كانت مطلوبة لحالة : مثلاً يطلب لكمال حالة الانسان ان يكون جميلاً صحيحاً غانماً ولكن ذلك غير داخل في ماهيته وماهية السعادة ان تكون فعلاً لاحالة عَلَى ما قاله القديس توما · وذلك لان السعادة الاخيرة للانسان هي كماله الاخير والشيء يكون كاملاً بقدر ما هو بالفعل · لان القوة بلا فعل ناقصة وعليه فان كانت السعادة فعلاً فاي فعل هي أفعل العقل ام فعل الارادة · ولا سيما وان السعادة الذاتية او الصورية لا تقوم بافعال متعددة بل بفعل واحد · لان السعادة من جهة ما هي في ذاتها هي الفعل الذي به يدرك الانسان ويحوز خيره السامي بوجه اولي · لان ذات الشيء هي ما يدرك فيه اولاً ويكون اساساً لكل ما يوجد في الشيء والحال ادراك الانسان خيره السامي فائزاً به لا يكون الا فعلاً واحداً وهو فعل اول قوة دراكة فيه وهي العقل · وذلك لان الطبيعة الناطقة نسبتها الى الخير المعقول كنسبة الطبيعة الى الخير المحسوس · والحال الخير المحسوس لا يدرك بالشهوة والنزاع بل بالحس كالطعم يدرك بالذوق واللون بالبصر فكذلك الطبيعة الناطقة تدرك الخير المعقول لا بالنزاع بل بالعقل

وقال القديس توما في ف ٤ س ٣ من جزء ١ من قسم ٢ من خلاصته : ان

اثبات القضية — نقول ان غاية الطبيعة الانسانية النفسانية (اي من جهة ما هي من جانب النفس) لا يمكن ان يكون قوامها بعمل الارادة فاذاً الغاية الاخيرة للانسان توجد وجوداً ذاتياً في فعل العقل

السعادة تقوم بفعل العقل لا بفعل الارادة · واثباتاً لذلك قال : قال يوحنا في ف ١٧ من انجيله : وهذه هي الحيوة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي الواحد (الاية) والحياة الابدية هي الغاية الاخيرة او السعادة فاذاً السعادة قائمة بمعرفة الله التي هي فعل العقل ثم اثبت قضيته بالبرهان العقلي قال ما تعريبه :

يطلب للسعادة امران : اولها ما هو كيان السعادة وماهيتها وثانيهما ما اذا اعتبر في نفسه فهو انه عرض من اعراضها كما هي اللذة اللاحقة بها فنقول : اما السعادة من جهة ما هي بعينها من حيث تحققها في ماهيتها فلا يمكن لها ان تكون قائمة بفعل الارادة · لانه يتبين لك مما قدمناه في الفصل ١ من هذا السؤال ان السعادة انما هي بلوغ الغاية الاخيرة · وبلوغ الغاية الاخيرة لا يقوم بنفس فعل الارادة · وذلك لان الارادة انما تنصرف الى الغاية متشوقة اياها ان كانت غائبة وناعمة ملتذة بها اذا كانت حاضرة وبين ان الشوق الى الغاية ليس بلوغ الغاية بل هو حركة الى الغاية · ثم اللذة تحصل للارادة من اجل ان الغاية حاضرة لها ولا بعكس اي لا يكون الشيء حاضراً لسبب ان الارادة تنعم ملتذة به · فاذاً الذي تكون به الغاية نفسها حاضرة للارادة ينبغي ان يكون شيئاً آخر غير فعل الارادة · وهذا ينجلي بأوضح بيان في الغايات المحسوسة فلو ان اكتساب المال يتم بفعل الارادة لكان الجشع الحريص عَلَى المال يحجن الثروة بدءاً وعَلَى الفور من حين يريد الحصول عليها · الا ان المال في الاصل غائب عنه ولا يناله الا بان يقبض عليه باليد او بما يشبه القبض باليد · وحينئذ ينعم ملتذاً بالمال المملوك المقبوض · وعَلَى هذا النحو ما يحصل في الغاية المعقولة لاننا نريد بادئ بدء ادراك الغاية المعقولة ولكننا نفوز بهذه الغاية بما تكون به الغاية حاضرة لنا اعني بفعل العقل وحينئذ فالارادة الجذلة الطربة تسكن مرتاحة في الغاية المملوكة وهكذا يحصل ان ماهية السعادة في فعل العقل

واما دليلنا على ان الفعل الذي تستولي به الطبيعة الانسانية عَلَى السعادة استيلاء صورياً لا يمكن ان يكون فعل الارادة فهو هذا :

ان فاعلية الارادة تكون في إحدى حالتين حالة ميـل نحو الغاية وحالة سكون ميلها هذا في الغاية. والحال لو وضعنا الارادة في وقت ما في حالتها الاولى اي في حالة النزاع الى الغاية وفي حالة حركتها سعياً نحو الغاية ثم فرضنا بعد ذلك انها خرجت من حالة حركتها نحو الغاية الى حالة سكونها في الغاية فنسأل كيف تم للارادة هذا الاجتياز والانتقال من حالتها الاولى الى حالتها الثانية فمن البيّن انه لا بد ان يكون عرض لها تغيير في استعدادها بالقياس الى الغاية وما عساه يكون هـذا التغيير الطارئ عَلَى الارادة اليس يكون ذلك التغيير هو نفس مثولها بحضرة خيرها واتصالها به بفعل العقل

فينتج ان الفعل الذي به تحوز الطبيعة الانسانية غايتها الاخيرة حوزاً لها وبلا واسطة او الفعل الذي يتم لها به الاستيلاء الحقيقي عَلَى غايتها القصوى انما هو فعل العقل

هذا واما الارادة فيتعلق بها اللذة التابعة للسعادة واللازمة عنها لان السعادة عَلَى ما قاله اغسطين هي الفرح بالحقيقة اي لان الفرح نفسه هو تمام السعادة ٠اه

ثم ان اول من يدرك الغاية هو العقل ثم تبتدئ في الارادة الحركة الساعية اليها ٠ فاذاً اول من ينبغي ان يفوز بالغاية هو العقل ثم ينال الارادة الحظ الحاصل عن حيازة الغاية وبلوغها ٠ واعني بذلك الحظ اللذة والتنعم ٠ فيكون ان ماهية السعادة التي هي الاتحاد بالله بفعل العقل تكمل بتنعم الارادة وسكونها في الغاية المحرزة كما تكمل ماهية الاشياء بخواصها ولواحقها اللازمة لها ٠ اه

فان صح ان الفعل الذي به تحوز النفس ملك غايتها بوجه صوري هو فعل عقلي يتفسح لنا مجال للبحث التحليلي عن هذا الفعل العقلي هل هو فعل العقل النظري او فعل العقل العملي فنقول جواباً عَلَى ذلك :

بحث ثانٍ

القضية السادسة

ان السعادة الصورية او النفسية تحقق بفعل العقل النظري [1]

(١٣) اننا نبادرك بثلاثة اعتبارات تكفل لك تزكية صدق ما اوجبناه في منطوق هذه القضية

---

(١) مم : ليس العقل النظري والعقل العملي بقوتين مختلفتين في النفس كما هما العقل بالقوة والعقل الفعال ٠ او العقل والارادة ٠ وانما هما اسمي العقل النظري والعقل العملي قوة واحدة بعينها تختلف تسميتها باختلاف غايتهما او غرضهما ٠ فالعقل يسمى نظرياً اذا كان يقصر فعله عَلَى تأمل الحق والاستبصار فيه من غير ان يوجه ما يدركه الى العمل او يرى الحق والخير عَلَى ان الخير حق من دون ان ينظر في الخير الى وجه عمله ٠ ويسمى العقل عملياً اذا اضاف الى ادراك الحق والخير وتوسيع نظر التأمل فيهما وجه معمولية الخير مرتباً الحق المنظور والخير المدرك الى العمل ومدبراً نواميس العمل ٠ وعَلَى هذا المعنى يكون ما يعرف بالضمير اي الحكم بالوجوب او الترك الخ هو فعلاً من افعال العقل العملي فيتحصل من تعريف العقل النظري والعملي ان سعادة الانسان الصورية ليست تكون فعل عقل عملي بل فعل عقل نظري وذلك لان الخير الاعظم الذي هو الله هو خير معقول لا معمول (شأنه ان يعمل) فاذاً يجب ان يدرك بالعقل المتعقل المتأمل لا بالعقل المعد للعمل ٠ اه

المطلب السادس

خلاصة ونتيجة

(١٥) ان غاية موجود ما هي العقل الذي هو غاية ما يمكن لطبيعته الوصول اليه من الكمال والحال ان مثل هذا العقل في الانسان انما هو معرفة الله باستقصاء التبصر والتأمل فيه فاذاً هذه المعرفة تقوّم غاية الانسان اي سعادته الطبيعية

ولكن كمال شيء ما وفعل ما يشترط له بوجه العموم ثلاثة اشياء: الموضوع والمحل او مبدأ الفعل والفرح الذي يكون الفعل مصدره ومجلبة له · أما بالقياس الى الموضوع ففعلنا يكون في نهاية نفاسته وغاية كماله لأن هذا الموضوع هو الله · فاذاً الله كمال طبيعتنا وغايتها الموضوعية الوجودية

واما من جهة المحل او مبدإ الفعل · فالغاية النفسانيّة لطبيعتنا هي صرف عمل عقلها اي استقصاء نظر ذهنها في موضوعها الأسمى والاشرف وهذا ما نسميه الاستبصار او استقصاء التأمل في الله

واخيراً من جهة الفرح فلأن النعمة التي تنعم بها ارادتنا بسبب اتحاد طبيعتنا بغايتها القصوى فهي اي تلك النعمة او الهناء قسم من الغاية ولكنه لما كان كل فعل يفرض الموضوع الذي يميل هو اليه وجب القول ان الغاية الاخيرة بالاطلاق هي الله · واما الغاية النفسية او السعادة القائمة من جانب النفس · وما ينشأ عنها من اللذة والفرح فانما ذلك ليس

غاية مطلقة بل غاية بالاضافة اي منوطة بغيرها Finis sub fine غاية تحت غاية او غاية عَلَى القصد الثاني (م: تبعاً لتعبير بعض حكماء العرب)

اعتراض

(١٦) ان الدرس الذي بسطناه في غاية الانسان يثير هذا الشك وهو:

لو ان كل غاية متوسطة او منوطة بغيرها تستمير قوتها وفعلها من الغاية القصوى لكان يمتنع علينا ان نتوخى بارادتنا شيئاً ما لم يكن الله نفسه الموضوع الاول لمعرفتنا وحبنا والحال لا يشهد لنا الضمير ان معرفة الله وحبه هما في مبدإ وصدر كل افعال ارادتنا

نجيب لا ننكر ان الانسان لا يستحضر دائماً غايته القصوى بتصوره الموجود الالهي تصوراً صريحاً ولهذا ترانا قد نبهنا في صدر بحثنا هذا الى ان تصورنا للغاية عَلَى ضربين تصور مجرد خالٍ من التعيين وتصور عيني وشخصي (عدد ١٠) والغاية التي تسيطر عَلَى افعال ارادتنا وترتبها انما هي الغاية بمعناها الاول اي المجرد · بل زد عَلَى ذلك ان هذه الغاية وان بصورتها المجردة الخالية عن التعيين ليست تكون مرادة دائماً بالارادة العقلية والمرويّة ولكنه من المقرر ان كل خير من خيرات الارادة فاما ان يكون هو الخير الكامل بعينه واما ان يكون خيرا جزئياً مما لا يصلح ان يكون متوخى للارادة الا بشرط ان يكون مرجع تعلقه الى الخير الكامل · ومن هذه الجهة يصح القول ان شوق الخير الاعظم هو المحرك والباعث لكل افعالنا الارادية

المطلب الثامن

في الشروط المطلوبة لتحقق السعادة

(١٨) قد بسطنا لك بيان القضية الاساسية بخصوص ماهية

والحال تملك الله الخير المعقول لا يتم بمجازة طبيعية او قبض مادي • فاذاً لا يتم الا بتملك القوى الشريفة له • والحال لا يتحقق في فعل الارادة او المحبة كل معنى التملك لان خير ارادة الانسان خارج عنها واما خير العقل النظري فهو داخل فيه لانه يتأمله لان المعروف في العارف كما رأيت في علم النفس • فاذاً السعادة الكاملة تقوم ماهيتها بفعل العقل المروي والتأمل في الموضوع بعين المشاهدة كما قاله القديس توما • والحال ان معرفتنا الله في هذه الحياة وان كانت معرفة بالرموز وبطريق الانتقال الذهني ومن قبيل التشكيك والمشابهة فهي لا تزال يصدق عليها اسم المعرفة بالمعنى الحقيقي • فاذاً ان كانت مشاهدة الله سعاده كاملة لانها معرفة كاملة بالاضافة الينا فالمعرفة التي نعرف بها الله في هذه الحياه واعني بها المعرفة الصحيحة التي يرشد اليها العقل السليم والوحي جديرة بان توصف بشيء من السعادة الناقصة لانها اذا استجمعت الشروط المطلوبة بان اعتقدنا ان الله مبدأ كل شيء وغاية كل شيء وانه غايتنا القصوى واننا في هذه الحياه في حالة عراك وجهاد سعياً الى عمل الخير وتحاشي الشر وحفظ النظام الادبي الذي نستحق به السعاده وتجنب مخالفته التي نستوجب بها العقوبة فهذه المعرفة المقرونة بالحب وبحفظ النظام والوصايا مما يزيننا بكل فضيلة لهي جديرة بان يطلق عليها اسم السعاده غير الكاملة لانها ترشف النفس من كأس الرجاء شيئاً من لذة الحياة السعيدة الآتية

والخلاصة ان غاية الانسان القريبة هي معرفة الله وحفظ النظام الادبي • وهذه الغاية القريبة واسطة مطلوبة وكافية لتأديتنا الى الغاية الاخيرة • اما كونها مطلوبة فلأن الانسان لا يمكنه ان يدرك غاية هذا النظام التي هي السعادة بافعال مخالفة النظام • ثم لان الله لا يمكنه ان يعطي السعادة اعداءه الذين لم يتموا الشروط التي

السعادة وزكينا صحتها بالبرهان فبقي ان نبين الشروط التي بها تتحقق هذه السعادة فنقول :

« ١ » الشرط الاول المطلوب لتحقق السعادة هو استقامة الارادة او العصمة من الخطإ وذلك ان الحب الذي تؤثر به الارادة غايتها القصوى يشمل من طبعه الحب الذي تميل به الى الوسائط المؤدية الى الغاية

والحال ان حب الغاية والوسائط المؤدية اليها لا يكون مرتباً على الوجه الذي يقسطه النطق اذ لم يكن حب الوسائط منوط التعلق بحسب الغاية

والحال تعليق حب الوسائط بحب الغاية ليس بشيء آخر غير استقامة الارادة فاذاً استقامة الارادة من الشروط المطلوبة لحالة السعادة

« ٢ » والشرط الثاني المطلوب لتحقق السعادة الكاملة هو ان تكون السعادة غير زائلة وفي امن من الفقدان • وذلك ان من مقتضيات السعادة الكاملة ان تسكن عندها اميال الارادة الطبيعية راضية بها •

علق على حفظها السعادة • واما كونها كافية فلأن الانسان اذا بذل جهد مستطاعه في ترتيب افعاله على وجه لا يخرج به عن الاعتدال وعما يقسطه النظام الادبي فانه يسعى تدريجاً نحو غاية النظام ثم لان افعال الانسان ان كانت بحيث يرضى الله بها وتسر بها نفسه فهي تجعل الانسان اهلاً للسعادة الاتية ومستحقاً للفوز بها (فرج)

ولا خفى ان الواسطة تستمد خيريتها من الغاية فتشاركها في شيء من تلك الخيرية والحال هذه الغاية القريبة التي ذكرها الماتن والعلامة فرج هي الواسطة المطلوبة والكافية للفوز بالسعاده • فاذا يصح القول بان الانسان في هذه الحياة ينال شيئاً من السعادة او يكون سعيداً بالسعادة غير الكاملة • اه

ولو ضرباً من التحريك الضمني و بالقوة [١]

المطلب السابع

في السعادة في هذه الحياة الحاضرة

(١٧) ان الانسان ما دام في هذه الحياة الحاضرة ليس يرى من تكامل انتشار وجوده ونموّه حظاً يزيل عنه لوعة الشوق والاحتياج ويجعل نفسه في هناء من السعادة وراحة من الغبطة المستمرة التي لا ينقصها اضطراب

فان السعادة الحقيقية العظمى ليست ممكنة الحصول له الا في حياة آتية . الا انه قد يصدق بمعنىً ما القول بان السعادة واحوال الحياة الدنيوية ليسا شيئين متعاندين متنافيين بل يمكن جمعهما واطلاق لفظ السعادة عَلى احوال هذه الحياة [٢]

---

(١) م : سوف ترى في عد ٢٢ كلاماً مسهباً دقيقاً في السعادة الطبيعية . اه

(٢) م : من الشروط المطلوبة ضرورة للسعادة الكاملة ان تكون مستمرة وفي أمن من الفقدان وليس في هذه الحياة خير ما يطلق عليه لفظ السعادة تصدق عليه هاتان الصفتان . أما الفضيلة فليست من الثبات بحيث لا يخشى خسرانها وذلك لتعلقها بالارادة السريعة التقلب في اختياراتها . واما العلم فقد يمحو نوره الضلال وتزحقه يد النسيان . واما ما سوى هذين من الخيرات فسرعة زواله اوضح من ان تبين . ناهيك عن ان هذه الخيرات الاخيرة لما كانت من الخيرات المادية كانت عاجزة عن ان تطفئ نار اشواقنا واميال نفسنا التي هي فوق المادة . فبقي ان السعادة الكاملة ليست تكون في هذه الحياة الدنيوية وهذا ما ذهب اليه افلطون خلافاً لارسطو الذي كان يجعل السعادة في الفضيلة والحكمة مع صحة البدن

قال القديس توما : يقال في البعض انهم سعداء في هذه الحياة إما لرجاء نيلهم السعادة في الحياة الاخرى وإما لاجل حصولهم على قسم من السعادة من جهة انهم ينعمون بشيءٍ من حظ التمتع بالخير الاعظم . يظن الناس ان في هذه الحياة ضرباً من السعادة لان فيها ضرباً من الشبه بالسعادة الحقيقية ومن هذه الجهة لا يكونون في ظنهم على ضلال من كل وجه . اه [١]

ولطف الحواس والثروة والاعوان وحسن الاحدوثة في الناس والنجاح في الاعمال وجودة الرأي وصحة الفكر والاعتقاد والبراءة من الخطاء الخ وقال هذا الفيلسوف قبل موته : «وُلدت باكياً نائحاً وعشت شاكاً مرتاباً واموت جاهلاً» وماذا يكون مصيري فلست اعلم . يا موجود الموجودات ارحمني . الا ان هذا الفيلسوف يسكت ملياً عن حالة النفس بعد انفصالها

(١) م : ومما قاله هذا الملاك الملائكي منثوراً متفرقاً في خلاصته وخصوصاً في ص ٥ من جزء ١ من قسم ٢ يتضح ان الانسان يمكنه حتى في هذه الحياة ان يحصل عَلى السعادة المعروفة بالسعادة غير الكاملة واليك برهانه عَلى ذلك :

كما ان السعادة الكاملة تقوم بكمال الاشتراك في الخير الاعظم فكذلك السعادة غير الكاملة تكون في بعض الاشتراك في هذا الخير . والحال ليس الانسان من البعد عن الله في هذه الحياة بحيث لا يستطيع ان يشترك في هذا الخير الاعظم مانعاً به ضرباً من الاشتراك بان يعرفه ويحبه ويقتدي به نحواً من الاقتداء بحسب طاقته ومكنته . فاذاً يمكن للانسان ان ينال شيئاً من السعادة في هذه الحياة الدنيوية بمعرفته اياه ومحبته له وحفظ وصاياه . على ان هذه الاعمال هي وحدها الطريقة المثلى للفوز بالسعادة الاخيرة الكاملة التي هي مشاهدة الله وجهاً لوجه والحظ السامي الحاصل عن هذه المشاهدة الدائمة التي لا تزول ولا خوف عليها ان تزول . وقد اتضح لك كيف ان ماهية السعادة النفسية الكاملة هي قائمة بفعل العقل النظري أي المشاهدة . وذلك لان موضوع السعادة الكاملة هو الله الخير الاعظم المعقول .

والحال ان هذه الاميال الطبيعية تناسب المعرفة الناطقة وتقاس بها والمعرفة الناطقة لا تحصر الوجود والسعادة في ضمن مدة من المدد بل تضرب صفحاً عن تعيين كل حدّ من حدود الزمان وتستغرق كل آن

فاذاً ميل الطبيعة بشوقها الى الوجود والسعادة لا يمكن ان يفوز بمشتهاه وتمام رضاه الا اذا كانت السعادة ثابتة لا يعتريها زوال وزهوق

ثم الا ترى ان النفس وان قدر فوزها بالسعادة الكاملة فلا يطيب لها بال ولا تستتب لها فيها راحة دقيقة من الزمان ما لم تكن على يقين من ان سعادتها شأنها الخلود وحقها الدوام سرمداً

« ٣ » اما هل اتحاد النفس بالجسد يكون هو ايضاً شرطاً مطلوباً بالضرورة لحالة السعادة الكاملة فنجيب

ا انه من المحقق ان الجسم ليس من المقتضيات اللازمة لماهية سعادة النفس هذا من جهة اولى

ب واما من جهة اخرى فان اتحاد النفس بالجسد لما كان شيئاً طبيعياً لم يكن من المسلمات المقبولة ان عود اتصال النفس بالجسد بعد انحلال المركّب يكون مانعاً من حصول السعادة الكاملة او قادحاً بها

ج بل الاحرى ان يقال بانه يشبه ان يكون اتحاد النفس بالجسد من مقتضيات الطبيعة الانسانية فلو لم يكن الجهاز الآليّ الانساني حصة من العمل يقوم بها في تكميل قوى النفس الشريفة لكان يحق لنا القول ان في اتحاد المركّب مخالفةً للطبيعة (كما مر بك في علم النفس)

وهنا يرد علينا اعتراض متصيَّد من كيان المركّب الانساني على ما ذهب

اليه القديس توما وهو :

(١٩) اعتراض . كتب القديس توما في خلاصته في رد الامم قال : ان النفس كلما تملصت من العوايق الجسمانية كانت اكمل . ذلك لان العلم الاسمى انما يقوم بمعرفة ما كان اشدّ تنزهاً عن المادة والاستقامة الادبية تقاس شدتها بشدة نشاط الارادة وحرصها في كبح جماح الشهوات البهيمية فيلوح اذن ان النفس ابعد من ان تخل عند انفصالها من الجسد وانما هي تجد بهذا الانحلال نفسه كمالها . اه .

الجواب الاول : نعم الجسم الانساني يكون عائقاً يحول دون انتشار القوة الفاعلة العليا في النفس ولكن هذا ليس مما لا مناص منه ولا مندوحة عنه لان مثل تلك العوايق نتيجة حاصلة من باب الحدوث عن نقائص البدن الذي يقوم في الوقت الحاضر بخدمة النفس

وثانياً يجب التمييز بين كمال النفس المنفصلة بالكمال المطلق وبين كمالها بالكمال الاضافي . فان طريق المعرفة ان كانت روحانية بحتة فلا ينكر انها باطلاق الكلام اشرف من الطريقة النفسية التي تتم بمشاركة الآلات الجسمية . ولكنه يقال في مثل سائر : ان ما هو الاحسن كثيراً ما يكون عدواً للخير . فان طريقة المعرفة ان كانت متسامية في الشرف قد تكون نقصاً بالقياس الى النفس اذا كانت درجة النفس من الاستعداد لا تؤهلها الى القيام بمثل هذا العمل الشريف بل كانت عاجزة عن الاضطلاع به

المطلب التاسع

في الصفات العارضة للسعادة

(٢٠) يلوح ان حال السعادة الكاملة تستدعي بعض صفات عارضة ومتممة . فانه بعد البحث الذي نفرض تحققه بفعل من لدن القدرة السامية ولكنه (اي هذا الفعل) طبيعي للعناية الالهية يحصل ان القوى الحسية اذا تعرت من كدورات النقائص التي تلازمها في هذه الحياة تستعمل فاعليتها باحسن ما تطيقه من الاستعمال على وجه ملائم لما ترمي اليه همم القوى الشريفة وهي مطلقة العنان . فان تلك الشهوات تستسلم للارادة وتعطيها قيادها مؤتمرة بامرها بحيث يستحكم الترتيب ويطرد انتساق التآلف التام في جميع ظهورات الحياة الانسانية وحينئذٍ فالجسم يستمد من النفس السعيدة فيض الكمال والبهاء والفرح

والانسان اذا استوى في حال السعادة يجد مقاماً ملائماً لحالته الباطنة ثم لا يبعد ان ملاذ حياة الاجتماع لا تفوت الانسان الراتع في دار الغبطة بل يقرب من الصدق انه ينعم بافراح المعاشرة الاجتماعية . اه

المطلب العاشر

في ان غاية الانسان غاية فائقة الطبيعة [1]

(٢١) ان الانسان وان انزلنا انه باقٍ على حالته الطبيعية من دون

(١) م : ترى ان المؤلف قد اوجب ان غاية الانسان غاية فائقة الطبيعة وان الغاية الطبيعية لم تكن في الواقع الوجودي الا من الوهميات التي كان يمكن ان تكون . وان البحث عنها بحث عن الممكنات الفرضية . ولكنه لم يثبت ما اوجبه

ان تذهب مع ذلك اشواقه خائبة خاسئة فالسعادة كانت تكون له ميسورة

بادلة فلسفية بل كأنه يحيل المطامع في تيقن هذه الحقائق المسلمات على موارد اثباتها في علم اللاهوت . ونحن ننبه المطالع الى ان الادلة العقلية التي يوردها ائمة اللاهوت لاثبات ضرورة الوحي ادلة صادعة بان غاية الانسان الحاصلة هي غاية فائقة الطبيعة لا طبيعية وانا نذكر لك هنا بعض تلك الادلة نقلاً عن القديس توما وان لم يكن من حق الفلسفة الكلام عليها قصداً فنقول

اولاً ان التنزيل على الانسان من الامور النافعة والضرورية . قد اتضح لك بما رأيت في المتن ان غاية الانسان القصوى هي الله وحده دون ما سواه من كل موجود مخلوق ومن ثم يتعين على الانسان تعيناً واجباً وضرورياً ان يصرف الى الله جميع نياته ومقاصده ويتصرف في جميع افعاله تصرفاً يضمن له بلوغ تلك الغاية . والحال لا يمكن للانسان ان يوجه مقاصده ويصرف جميع افعاله نحو الله ما لم يعرف الله فاذاً سبق معرفة الله ضروري له لبلوغه غايته وخلاصه

والحال ما يمكن للعقل ان يتوصل اليه من معرفة الله بمجرد قواه لا يكفي لهذه الغاية بدليل ما روي في الاعصر الخوالي من تهافتات جلة حكماء العالم واضاليلهم الشنيعة في الله وفي صفاته وفي غاية الانسان مما حققه اشعيا بقوله ف ٦٤ : ان العين بدونك يا الله لا ترى ما اعددته لمن يتقونك (الآية)

فاذاً لا بد من تنزيل يسد خلل العقل الانساني في ما هو غاية في الوجوب وفي ما الانسان اليه في نهاية الاحتياج كما هو خلاصه وبلوغ غايته . والحال الوحي الذي كان لا بد منه للانسان وقد انزله الله حقيقة كما سوف ترى بيانه في علم اللاهوت (هذا الوحي) يعلمنا ان غاية الانسان غاية فائقة الطبيعة وان الغاية الطبيعية التي كان يمكن ان تكون لم تكن ولم توجد لان الانسان بمقتضى تعليم الوحي قد رقي منذ دقيقة خلقه الى حالة فائقة الطبيعة

ثم لا خفى ان حكمة البشر بما نشطت اليه هممها الشماء من سامي المدارك وجهد المحاولات بقيت قاصرة عن معرفة ما هي في غاية الاحتياج اليه وما كان يجب ان يكون من ادنى الامور الى متناولها لانه من اضر الامور لها وهو اقرب اليها من نظر عينها واعني به غاية الانسان التي يشعر من نفسه ميلاً اليها متغلباً لا يدفع وانا

ممكنة الا ان ما كان يمكن ان يكون ليس بكائن لان الله منذ اول دقيقة خلق فيها الانسان هيأ له ولنسله غاية فائقة الطبيعة اعني غاية هي فوق ما

ترى في كل عصر من الاجيال الخوالي ان اعيان الحكماء قد استنفدوا طاقة جهدهم في معرفة هذه الغاية وصرفوا اليها اعنة الفكر وقلّبوا فيها وجوه الرأي واستقصوا فيها الذرائع والمحاولات وقلّ من استشعر بها من وراء سجف الابهام · فعندي ان عجز الحكمة الانسانية عن معرفة هذا الامر الاساسي واضطراب آرائها فيه وتناقض مذاهبها بخصوصه كل ذلك يلزم عنه احد امرين · اولهما ان العناية الالهية تلعب عابثةً بالعقل الانساني وانها جعلته سيئ الفطرة اوقدت في نفسه من الجهة الواحدة شعلة تدرك الموجود الكلي والخير الكلي وطبعت في قلبه ميلاً شديداً الى الخير وفرضت عليه سنة طبيعية تلزمه بادراكه · ومن الجهة الاخرى نراها (اعني العناية الالهية) منعت عنه بلوغ تلك الغاية لانها سترتها عن فهمه فكاد العقل يهتدي الى كل علم الا الى ما كان من اهم الامور واحوجها · والغاية الواجب بلوغها اوجب الاشياء الانجلاء والانكشاف على انها اول ما يدرك في الافعال لان اول الفكرة آخر العمل واول غرض يقصده العقل ويوجد من اجله الفعل · وهذا التقدير كفري · والامر الثاني ان تكون غاية الانسان ليست غاية طبيعية تدرك بمجرد قوى العقل ولهذا تاه العقل عنها لانه يطلبها في غير محلها بل كانت غاية الانسان فائقة الطبيعة والعناية قد كشفت عن محياها قناع الظلمات بنور الوحي والتنزيل · فكما يستدل على ضرورة الوحي من تسامي الغاية الموضوعية (التي هي الله) عن مدارك العقل الجبلّي الطبيعي فكذلك يستدل على كيفية ادراك تلك الغاية القصوى وعلى حالتها وحالة طالبها من عجز العقل عن ادراكها بمجرد قواه الطبيعية · فحالة تلك الغاية وحالة طالبها هي فائقة على حالة الطبيعة · فاذاً غاية الانسان ليست بطبيعية بل فائقة الطبيعة ويتجلى لك هذا من العدد الآتي فتتبعه

ثانياً قد وضح لك مما رأيت في المتن ان الغاية القصوى الموضوعية او المادية هو الله وحده وان الغاية النفسية او الصورية هي تملك النفس ذلك الموجود باشرف فعل من اشرف قواها تملكاً يناسب الطبيعة والموضوع · والحال ان اشرف فعل

يمكن لكل طبيعة مخلوقة ان تقتضيها او تطيقها · وقد أمدّه في الوقت نفسه

من اشرف قوى النفس هو فعل العقل والتملك الذي يناسب العقل والله هو الادراك العقلي · لان الله لا يملك الا بالادراك لانه خير معقول · ثم فعل العقل هذا لا يكون فعل العقل العملي بل النظري · وقد اثبت القديس توما في خلاصته في رد الامم ان هذا الفعل العقلي النظري الذي تقوم به السعادة الاخيرة لا يمكن ان يكون هو معرفة الله بالمعرفة التي يشترك فيها الجميع في هذه الحياة اي المعرفة الاجمالية لنقصها · ولا المعرفة المكتسبة بالقياس والبرهان لان السعادة لما كانت الغاية الاخيرة وجب ان تكون فعلاً لا يقارنه شيء بالقوة الى فعل آخر والا ليست باخيرة بل متوسطة ومنوطة بغاية اخرى · والحال شأن المعرفة الحاصلة بالقياس والبرهان انها لا تزال بالقوة الى معرفة ما لم تعرفه عن الله او الى معرفة ما عرفته على احسن وجه · فاذاً ليست السعادة قائمة بمعرفة الله بالبرهان والقياس · وايضاً ليست السعادة هي المعرفة التي نعرف الله بها بواسطة الايمان لانها ليست بفعل العقل ولا يدرك العقل بها موضوعه الذي يشتهي ادراكه · لانه يذعن من اجل الايمان لا من اجل انه يفهم ما يذعن له · فاذاً بقي ان السعادة الاخيرة قائمة بتأمل الموضوع (اي الله) واستقصاء نظر الاستبصار في جوهر الله عزّ وجلّ · والا كان شوق الانسان معطلاً فارغاً · لانه يتشوق الى معرفة جوهر الله لانه كلما ازداد معرفة بما هو لله ازداد شوقاً الى معرفة ما هو جوهر الله · لان كل ما كان ناقصاً في نوع يتوق من طبعه الى بلوغ ما هو كامل في هذا النوع · كمن حصل له رأي ظني في شيء كان رأيه نفسه باعثاً له على تحصيل اليقين في ذلك الشيء ولا نعتقد من نفسنا اننا نعرف شيئاً ان كنا لا نعرف جوهره · وهذا هو شوق العقل الى المعرفة فاذاً ان كان العقل لا يدرك جوهر الله فيبقى شوقه منصرفاً الى الاستزادة حائناً الى معرفة جوهر الله لا يسكن له قلب ولا تطيب له نفس الا عند معرفة جوهر الله · والحال معرفة جوهر الله لا يمكن ان تحصل له بصورة معقولة مخلوقة لان كل صورة معقولة مخلوقة هي صورة المعلول ومعرفة المعلول تستدعي معرفة العلة · لان معرفة المعلول من اجل معرفة العلة · فاذاً يجب ان تكون معرفة العقل لله حاصلة له بصورة غير مخلوقة اعني يجب ان يعرف الله بذات الله نفسها بمعنى ان

بكل الوسائط الفائقة التي يستدعيها تحقق هذه الغاية فلا تدرك بدونها

تكون ذات الله هي ما يُعرَف وما يُعرف به . فاذاً ان كان العقل لا يدرك هذه الغاية السامية من المعرفة فيبقى ان شوق نفسه الى المعرفة معطل وفارغ

والحال لا يمكن لعقل الانسان ان يتوصل بمجرد قوى نفسه الى هذه المعرفة التي اثبتنا انه يتوق اليها اشباعاً لنفسه وارضاء لميله لان معرفة جوهر الله بذات الله بحيث يكون ما يُعرف وما يُعرف به هو ذات الله نفسها . فهذه المعرفة خاصة بالله بالاستقلال فاذاً لا يمكن للعقل ان ينال مرغوبه من هذه المعرفة فترضى بها اشواقه ما لم يمده الله بفيض نوره ويوءهله بفضل منه الى هذه المعرفة لان ما كان خاصاً بشيء لا يشاركه فيه غيره ما لم يشركه هو فيه

فاذاً اما ان يقال ان شوق الانسان الجبلي الذي فطره الخالق عليه يبقى فارغاً معطلاً الى الابد وجالباً عَلَى النفس عذاب حرمان موءبد واما ان العناية التي خلقت النفس عَلَى هذه الحال واوجبت عليها بلسان هذا الميل فريضة السعي نحو هذه الغاية قد رفعت تلك النفس الى حالة تمكنها من بلوغ هذا الغرض اعني ان تمن عَلَى النفس بفيض كرمها ونعمها رافعة اياها الى حالة فائقة الطبيعة ومعدة العقل الى هذه المشاهدة الطوباوية لا في هذه الحياة لانها فترة امتحان لان السعادة جزاء الجهاد بل في الحياة الاخرى وكذا فعل الرب سبحانه لانه خلق الانسان لتمجيده وللسعادة الخالدة . فينتج من ثم ان التنزيل عَلَى الانسان ضروري لبلوغ الغاية التي خلق من اجلها وذلك على تقدير تحقق رفع الانسان الى حالة فائقة الطبيعة كما يستخلص من برهان القديس توما وكما يتبين لك من حاشيتنا عَلَى عد ٢١ ولئلا يسبق الى الوهم ان القديس توما أراد ببرهانه هذا اثبات ان السعادة الطبيعية قائمة بمعاينة الله وجهاً لوجه نذكر للطالع ما قاله القديس المذكور قبيل ذلك في ف ١ من كتاب ٤ في رده عَلَى الامم قال معرفة الانسان للالهيات عَلَى ثلاثة انحاء اولها ان يصعد الانسان الى معرفته عز وجل متدرجاً اليه بالمخلوقات بقوة نور العقل . والثاني ان الحقيقة الالهية التي تفوق العقل تنزل الينا بطريق الوحي لا كأنها مبرهنة جلية تُرى بل بكلام مسموع يصدق ويعتقد بها . والثالث ان يُرفع العقل الانساني الى درجة ما نزل عليه ليعاينه عَلَى اتم وجه . اه وهذا كاف الان . .

المطلب الحادي عشر

في ان تصور سعادة طبيعية هل هو من المتناقضات

(٢٢) قلنا ان مصيرنا او غايتنا في الواقع الوجودي مصير فائق الطبيعة ومثل هذا المصير ممكن بالامكان الباطن . لاننا نعلم انه متحقق في الوجود . فهل يبقى مساغ والحالة هذه لدوران الكلام عَلَى السعادة المعروفة بالسعادة الطبيعية لان سعادة الانسان ان يكون مالكاً للخير الذي يملأ رغائب الارادة عَلَى وجه الاستغراق ويسكن اشواقها وجميع مشتهياتها كل التسكين .

فان كان من الحقائق المسلمة ان الطبيعة الانسانية يمكنها ان تعرف الله بمعرفة المشاهدة فيلوح ان معرفة الله بمعرفة التجريد لا يمكن ان تكون كافية لسعادة الانسان .

نجيب ان هذه مسألة معقدة الاشكال وقد حاولوا حلها بقولهم : لو وضعنا الانسان في حالته الطبيعية المحضة كما هو فرض الاعتراض لكان يمتنع عَلَى الانسان بالامتناع المطلق تصور مشاهدة الوجود الغير المتناهي بل كان يمتنع عليه تصور امكان تلك المشاهدة هذا ما قالوه بالجملة حلاً للاعتراض

اما هل هذا الجواب المجمل جواب مسنود الى دليل قوي فنقول لا نظنه كذلك بل عندنا انه لا بد من بعض التنويع فنقول

« ١ » في وسع العقل ان يثبت اثباتاً بالغاً حد اليقين ان مشاهدة

فاذاً ان حصلت العزيمة عليها وصار انتهاء التعيين التخصيصي اليهـا فليس يكون ذلك التعيين متأتياً من جانب الموضوع وحده (مم : لانه ممكن وغير واجب) بل يكون منوط التعلق بالارادة ايضاً • فالارادة وليّة امرهـا وربة فعلها • فاذاً الارادة حرة مختارة (عد ١١٦ و ١٤٥ من فرع ٢ من علم الفلسفة) [1]

---

(١) مم : الفعل الصادر عن الحرية هو ما يسمونه ايضاً الفعل البشري ولما كانت الافعال البشرية موضوع الحكمة الادبية وكثيراً ما يرد ذكرها في اللاهوت قصدنا ان نمهد الذهن لفهمها ببعض معلومات فلسفية ضرورية نستخلص من كلام الماتن وان لم يسق اليها الكلام قصداً كما فعل غيره من أئمة الحكمة الادبية • ونحن ابعد من ان نأخذ عليه لان غرضه كما قلنا في احدى مقدماتنا ان يضع كتابه في الفلسفة لنفع تلامذة كلية لوفين تسيلاً لنيل الشهادة فنقول :

اولاً عرّف القديس توما الفعل الارادي اخذاً عن ارسطو قال : الفعل الارادي او بارادة هو الفعل الذي يصدر عن مبدأ باطن مع سبق معرفة الغاية • اه • فان لفظ الارادي في التعارف العام يدل على حركة او فعل صادر عن نفس ميل المتحرك او الفاعل • ومن ثمّ فيكون الفعل الارادي صادراً عن مبدأ باطن لان ما كان صادراً عن مبدأ خارج فليس صادراً عن نفس ميل المتحرك او الفاعل • يشترك في الحركة ثلاثة اشياء : مبدأ منفعل يتحرك ومبدأ فاعل محرّك ومبدأ غائي وهو الذي يهيج ويستميل الفاعل الى الحركة • والحال هذه المبادئ الثلاثة اي المنفعل والفاعل والغائي هي في الارادي مستقرة في الباطن • ولهذا صدق تعريف الارادي المذكور • الا ان هذا القول يصدق ايضاً على افعال الحيوان الصادرة عن نزاع باطن مع ادراك الغرض المطلوب كالطعام مثلاً ولهذا لا نرى ان تعريف الفعل بارادة يكون تعريفاً للفعل البشري الذي هو موضوع الحكمة الادبية المادي من جهة انه محل الحسن او القبح الادبي وموضوعها الصوري من حيث هو منظور اليه من

الفصل الثاني
في ان الشهوات يكون لها تأثير في الرأي المختار

تمهيد
في تصوير حالة المسألة

(٢٦) ان استعمال الرأي المختار يتضمن دائماً حكماً من قبل العقل ونزاعاً من قبل الارادة • والعقل والارادة وان كانا قوتين روحانيتين

معنى الحسن والقبح الذي من حيث ادبيته • والادبية في الفعل عبارة عن الترتيب الذي يجعله العقل في الفعل بالقياس الى غايته ومن هذه الجهة الاعتبارية يكون الفعل البشري موضوع الحكمة الخلقية الصوري وعلم النفس يبحث عن الفعل البشري من حيث طبيعته الحيوية وصدوره عن قوى النفس الناطقة فالفعل البشري باعتبار حيويته وصدوره عن قوى النفس يكون موضوع علم النفس الصوري •

وثانياً الافعال التي تصدر عن الانسان على اربعة انواع « ١ » افعال يشترك فيها الانسان والبهيمة من حيث جوهرها وكيفية فعلها وهي كالنظر والسمع والمشي وما شاكل • فهذه يشترك فيها الانسان والبهيمة اولاً لصدورها عن الجوهر الحيواني الذي يشمل كلا من الانسان والبهيمة ثم من اجل انها افعال بالارادة تصدر عن كليهما بنوع واحد من دون ان يكون للانسان فيها اختصاص بمعنى انه يلي اصدارها باختياره • فهي ايضاً من هذا القبيل مشتركة بين الاثنين

« ٢ » افعال يختص بها الانسان من جهة جوهرها ولكنه يشارك البهيمة من حيث كيفية عملها كالافعال الروحانية كالعقل والارادة • فهذان الفعلان وان كانا خاصين بالانسان من جهة انهما فعلا الطبيعة الناطقة ولكن الانسان لا يصدرهما

وجود نظام ادبي يفترق متميزاً عن النظام الطبيعي بفصل ذاتي له هو امر مشروط حصوله بتحقق وجود الرأي المختار • وعليه وجب ان نعلق فصلاً خصوصياً للبحث عن الرأي المختار

ان مطلب الرأي المختار من مطالب علم النفس وقد وفيناه حقه هناك (فرع ٢ من علم النفس عد ١١٥ و ١١٦) فنكتفي هنا بان نذكّر الدارس بما بسطناه من التعاليم المقررة بهذا الصدد ونعقد له الفصل الاول ونحكي في الفصل الثاني عن بعض وجوه الاختيار وخصوصاً عما كان منها للحكمة الادبية عناء وهمّ به • واخص ما نبحث عنه فعل الشهوات والآلام في الرأي المختار وما توقع عليه من التأثير فنقول

الفصل الاول

في تعريف الاختيار واقامة البرهان عليه

المطلب الاول

في تعريف الاختيار

(٢٤) الفعل المختار ينفي كل تعين او تخصيص اضطراري سواء كان ذلك الاضطرار عن علة خارجة او عن شريعة باطنة • والفعل الاختياري هو ما اذا توفرت له كل السوابق اللازمة لصدوره فلا يزال منوطاً بالارادة ان شاءت اصدرته وان لم تشأ فلا تصدره

وان الاختيار يشتق اصله من عدم تعين التصديق • ولكن قوامه الصوري في الارادة • نعم التصديقات المجردة هي دائماً معينة ولكن افعال

الارادة الحرة لما كان موضوعها وقائع جزئية مشخصة كان انها تكون دائماً خاضعة لتصديقات جزئية ومتناقضة وغير معينة • وحينئذ فشأن الارادة وحدها ان تعينها وتخصصها

فالحرية الادبية انما هي قوة الارادة على تخير ما تشاء من الموضوعات المختلفة باعتبار ما لهذه الموضوعات من النسبة الى غاية الطبيعة الناطقة • وهذه الحرية في الانسان هي في واقع الامر عبارة عن قوة اختياره ما يشاء من الخير او الشر الادبي • ولكن هذه القوة احق بان تسمى ضعفاً او نقصاً في الرأي المختار منها بان تسمى قوة او قدرة

المطلب الثاني

في اقامة البينة على الرأي المختار

(٢٥) لنا على وجود الرأي المختار فينا شهادة الضمير الصادقة القائلة لنا اننا احرار معتقون من الاضطرار وان تبيّنا حقيقة الفعل المختار ينجلي لنا سبب هذا الواقع الذي يشهد به الضمير • الا ترى ان الخير الكلي يفعل فينا اثر تعيين لا يرد ولا يُدفع • وذلك لان الخير الكلي وحده يساوي اماني الارادة وطاقتها • واما الخيرات الجزئية فهي بخلاف ذلك لانها اولاً : يمكن ان تراد وتشتهى • اما كونها يمكن ان تراد فلأنها وسائط تفضي الى الفوز بالخير الكلي • واما كونها مشتهاة فلأنها خيرات حقيقية • وثانياً : لان هذه الخيرات وان كان يمكن للانسان ان يريدها فلا ينبغي عليه ان يريدها • بل له ان لا يريدها لانها ليست هي بالخير الكلي المطلق •

الذات الالهية امر يفوق اقتضاءات كل مخلوق وتعجز عنه قواه الطبيعية جميعاً . وعلى هذا القول فلا يكون الانسان ليرى من نفسه ميلاً فطرياً او طبيعياً يستدعي مشاهدة الموجود الالهي استدعاءه كماله الاخير

« ٢ » لولا ان نزلت على الانسان التعاليم الموحاة لما كان في وسعه ان يبين ببرهان واضح ان مشاهدة الله ممكنة له بالامكان الثبوتي ولا ان للطبيعة الناطقة طاقة ذاتية على الاضطلاع بحمل فيض تلك السعادة . بل بالعكس اعني ان الانسان كان يكون مقتنعاً بلا امراء ان مشاهدة الله فوق ما تصل الى تناوله الطبيعة المخلوقة . ومن البديهي ان الارادة اذا وضعت في حالتها الطبيعية لا يمكنها ان تريد مشاهدة الله بفعل مشيئة قاطعة جازمة ومطلقة اعني بفعل ارادة اصداري فعال

« ٣ » بيد اننا نجنح الى الظن انه على تقدير السعادة الطبيعية كان يسهل على العقل الانساني الطبيعي ان يحكم من قبيل التخرص والتخمين انه يمكن ان تمن عليه القدرة السامية بالمشاهدة الالهية تكرماً وتفضلاً منها وحينئذ فكان يلزم عن ذلك ان شوقه الى تلك المشاهدة لأن يكون شوقاً شرطياً وتمنياً ورجاء احرى من ان يكون ارادة جازمة باتة . الا ان الارادة المدبرة بحكمة العقل كانت عندئذ تضبط الشوق حابسة اياه في ضمن الحدود التي يرسمها تدبير العناية وتخضعه الى الشوق الاسمى المطلق الذي هو شوق رعاية النظام العام وصيانة حرمة الترتيب الشامل الذي هو عبارة عن ارادة الله

فيتحصل من كل ذلك ان تصور السعادة الطبيعية ليس فيه شيء

من التناقض . فاذا فهمت كل هذه الاعتبارات تبين لك ان السؤال من ادراك الغاية الطبيعية هل يؤهل لاسم السعادة او لا يصلح ان يلقب بها هي الان مسألة دائرة على الالفاظ . فان سعادة الموجود انما هي قائمة بتملكه غايته القصوى واذا اعتبرنا غاية الطبيعة الناطقة القصوى بمعناها المطلق فاننا نرى بلا شك انها في النظام الوجودي الذي وضعنا فيه بواقع الامر ليست تكون غير الغاية الفائقة الطبيعة

ومع ذلك فلو قدر وجود نظام الاشياء الطبيعي الممكن الوجود لكانت الغاية الطبيعية التي تقوم بها الغاية الكاملة التي هي للانسان بالاستقلال هي ايضاً غاية قصوى واخيرة اي غير مرتبة الى غاية اخرى فوقها وذلك بمعنى لفظ القصوى الصحيح ولو من وجه اضافي

وعليه فلا يكون مانع يمنع من ان ادراك الغاية الطبيعية يؤهل هو ايضاً لاسم السعادة ولو باقل حق وانقص دلالة من اطلاقه على الغاية الفائقة الطبيعة . اه

الباب الثاني

في الرأي المختار

تمهيد

في موضوع هذا الباب واقسامه

(٢٣) قد علمت ما هي غاية الانسان الطبيعية وسوف ترى ان النظام الادبي انما هو قائم باعداد الفعل البشري الى هذه الغاية . ولكن

فلا يخلوان من التعلق بالقوى الحسية في تعاطي عملهما · والقوى الحسية قوى آلية فينتج ان عملها موكول الى سلامة الآلات وصحتها وتعاطي

بالكيف الذى هو خاص به أعني انه لا يصدرهما من جهة انه ربهما وولي التصرف فيهما باختياره

« ٣ » افعال مشتركة بين الانسان والبهيمة من حيث الجوهر وخاصة بالانسان من حيث الكيفية كافعال النظر والسمع والمشي والأكل اذا فعلها الانسان باختياره ورضاه لا بالضرورة ·

« ٤ » افعال يختص بها الانسان من حيث جوهرها وكيفية فعلها معاً كما هي افعال التعقل والارادة اذا تمت بارادة الانسان المختارة

فاذا فهمت ذلك تقول : الافعال التي يشترك فيها الانسان والبهيمة يسمونها افعال الانسان او افعال انسانية واما التي يختص بها الانسان من جهة كيفية فعلها فهي ما يطلقون عليه اسم الافعال البشرية لصدورها عن ارادته المختارة · واما اذا قلت ما السبب الذي من اجله لا يصفون باسم البشرية الافعال الخاصة محضاً بالانسان الناطق كافعال التعقل والارادة ويجعلون بعكس ذلك في جملة الافعال البشرية افعالاً يشترك فيها الانسان والحيوان كالأكل والنظر الخ اذا صدرت عن ارادة الانسان المختارة · فنجيب السبب يتضح لك مما قدمناه في موضوع الحكمة الخلقية الصوري الذي هو لا ماهية الافعال بل كيفيتها من جهة ارتباطها بالغاية اي من جهة ادبيتها او الحالة التي تكون فيها تلك الافعال محلاً للحسن او القبح

فاذاً من الصواب ان يكون الفصل الذاتي الذى يتميز به الانسان عن البهيمة على طريقة الحكمة الخلقية هو كيفية صدور الافعال لا ماهية تلك الافعال · لان الفصل الذاتي من جهة ماهية الافعال محل بحثه في علم النفس والحال الكيفية التي يتميز بها الانسان في افعاله عن البهيمة هي انه يفعل افعاله باختياره بمعنى انه ولي لفعله يتصرف فيه كيف يشاء

وثالثاً يتحصل مما تقدم ان الفعل البشري هو الفعل الصادر عن ارادة متروية

عملها ومزاولته على وجه الاستواء والاعتدال · فالحرية اذاً تتقيد متعلقة في مزاولتها عملها بنفس هذه الشروط المادية · واكثر ما يظهر هذا

قوله « الصادر عن ارادة » وهو جنس شامل لكل فعل بالارادة كما مرَّ بك تعريفه وقوله « متروية » فصل يتميز به عن كل ما سواه من افعال الانسان

ولفظ متروية يشير صريحاً الى فعل العقل لان الارادة لا تتحرّى الا عن سبق معرفة الغاية · فكأنه قال الفعل البشرى هو الفعل الصادر عن العقل والارادة المختارة مع سبق معرفة الغاية

ورابعاً قسموا الافعال البشرية (١) الى افعال مشيئية (نسبة الى مشيئة Eliciti والى مأمورة · فالاولى ما صدرت عن الارادة وتمّت فيها كافعال المحبة والبغض والشوق والمأمورة ما تمتها بامر الارادة قوة اخرى باطنة او خارجة · ولا ينكر ان الارادة تأمر العقل والحواس الظاهرة والنزاع الحسي والقوة المحركة · بل للارادة ايضاً ان تأمر نفسها بافعالها · وان جميع افعال هذه القوى اذا صدرت بامر الارادة تسمى ارادية ومختارة لا لصدورها رأساً عن الارادة والاختيار بل لان عملها تم بامر الارادة واختيارها ·

(٢) يقسمون تلك الافعال الى ارادي والى غير ارادي · فالارادي ما صدر عن الارادة صدور المعلول عن علته مع سبق معرفة العقل · وهذا الارادي قد يكون صدوره عن الارادة صدوراً ثبوتياً بتأثير الارادة فيه تأثيراً وضعياً ثبوتياً او صدوراً سلبياً بان تهمل الارادة تأثيرها فيه كما لو اهمل الانسان اطفاء نار شبت في دار ما وما شاكل

ثم الارادي ا اما ارادي مضطر واما ارادي مختار بحسبما يكون ميل الارادة الى الموضوع بحيث لا تقوى على الصد عنه او تقوى عليه اذا شاءت · فيكون الارادي اعم من المختار · والنسبة بينهما نسبة النوع الى الجنس ·

ب واما ارادي كامل واما ارادي ناقص بحسبما يصدر عن كمال انتباه العقل وتمام رضى الارادة او عن نصف انتباه ونصف رضى

التعلق فيما اذا كان الفعل المختار ليس فعل ارادة بحتاً اي فعلاً مشيئياً بل اذا كان فعلاً من افعال القوى الآلية المأمورة من الارادة

ج واما ارادي بالاطلاق واما ارادي بالتبعيض بحسبما تندفع الارادة اليه برضى تام من غير نفور ولا سأم او يكون رضاها مقروناً ببعض النفور

د واما ارادي صريح واما ارادي مضمر بحسبما يكون رضى الارادة مصرحاً به باشارة خارجة او غير مبين بعلامة ظاهرة بل يستدل عليه من فعل آخر او اهمال حصل كما لو عرف الرئيس بمخالفة الشريعة فلم ينبه فيقال انه راض ضمناً او بالرضى المضمر

س اما ارادي بنفسه واما ارادي بغيره فالاول اذا توخته الارادة بنفسه كقتل العدو مباشرة وعمداً . والثاني اذا توخت الارادة علة مع معرفتها حصول معلول فارادتها المعلول ارادة بالعلة او بالغير . وليس من الضرورة ان ما يراد في ذاته يكون مراداً لذاته كأن يكون غاية المريد بل يكفي ان ينصب ميل الارادة عليه في ذاته . وكذلك ليس من الضرورة ان الارادي في غيره او بالتبع يكون معلولاً عن العلة المرادة لان المراد بالعلة هنا لا المعلول فقط بل كل ما يرتبط بشيء آخر ارتباطاً لازماً بحيث اذا وجد المراد الواحد يوجد الآخر بالتبع

والارادي بعلته او بالتبع اما ان يكون كذلك بالوضع بان توضع العلة مع سبق معرفة حصول المعلول والتابع واما ارادي بالعلة بمعنى الرفع وهذا يتحقق في من يرى آخر القى ناراً في بيدر فامتنع عن اطفاء النار فاحترق البيدر

ع وعلى جهة تأثير فعل الارادة بالعمل اي بالمعلول يقسمون الارادي الى ارادي بالفعل وارادي بالقوة وارادي بالملكة . والارادي بهذه المعاني ترادفه النية او القصد فالنية اما نية بالفعل واما نية بالقوة واما نية بالملكة . فالنية بالفعل اذا قصدت فعلاً فباشرته في الحال وانت مروٍ فيه . والنية بالقوة اذا قصدت فعل فعل ثم بعد باشرته عملاً بعزمك عليه ولكنك عند فعله لا تنتبه الى قصدك المذكور

المطلب الاول

في ان الحواس والعلل المادية تعمل في الرأي المختار

(٢٧) لقائل ان يقول الى اي درجة من التأثير يمكن للحواس والعلل المادية ان تفعل في الرأي المختار

قصدك مؤثر في الفعل لبقائه فيك وان لم تنتبه اليه في حال العمل . وسمي هذا القصد قصداً بالقوة لانه حركك على العمل المنوي ولا تزال قوته فاعلة في العمل الذي تعمله وان لم تنتبه الى ذلك القصد الان . واخيراً النية بالملكة هي التي نُويت من قبل ولكنها لم تكن بعد موجودة في الحال ولا تؤثر في العمل الذي يُعمل . وكل هذا سوف يتبين لك بجلاء في علم اللاهوت

وخامساً قال الأئمة ان الافعال التي تشترك في كل عمل ادبي من جانب العقل ومن جانب الارادة اخصها اثنا عشر فعلاً عداً منها ما يتعلق بالغاية وهي ثلاثة من جانب الارادة وهي الشهوة والعزم او النية والتمتع . وثلاثة من جانب العقل : تصور الخير وعرضه على الارادة ثم الحكم بامكان الغاية ثم المشورة بالوسائط . ومنها ما يتعلق بالوسائط وهي ثلاثة من جانب الارادة : الرضى والانتقاء والاستعمال . ويناسبها اثنان من جانب العقل الحكم العملي بالوسائط ثم الايعاز او الامر . وثالث هذه استعمال القوى السفلى استعمالاً انفعالياً اي مأموراً به . وهذا الاخير خاص بالقوى السفلية . والعجيب في اتساق هذه الافعال وتناوبها وتزاوج بعضها مع بعض ان العقل والارادة يتراوحان في اصدارها بحيث يكون كل فعل ارادة مسبوقاً بفعل عقلي و كذا كل فعل من افعال العقل الا اولها يكون مسبوقاً بفعل ارادة . والعقل مع ذلك يبقى متولياً في جميعها امر الترتيب والتدبير وتنويع مواضيع افعال الارادة . ويبقى شأن الارادة فعل التخصيص والصرف الى الفعل واستعمال العقل والقوى السفلية واليك بيانه :

لان يكون من الناس اشرار تعساء غير مطالبين ولا مسؤولين تلك حقيقة لا ريب فيها ولم يقم عليها نزاع ثم لان يكون فيهم آخرون اصحاب

ينتصب العقل في مقدمة تلك الافعال انتصاب القائد والدليل الهادي · واول ما يفعل ان يدرك الخير ادراكاً بسيطاً اعني انه يتصوَّر الخير ويعرضه عَلَى الارادة داعياً اياها اليه فتلبي الارادة دعاءه بفعل شهوة بسيط وهو فعل ثان في نظام الافعال وفعل اول من افعال الارادة · فكأنها تقول يعجبني هذا ويروق لي · واذا اخذتها نشطة قالت حبذا لو قدرت على الوصول اليـه وكذلك تحض العقل وتحمله عَلَى الفحص عن ذلك الخير هل هو ميسور المتناول وممكن الحصول فيواجهها العقل بما ترغب فيه وينقب عن الامر ويحكم بان الخير الذي عرضه عليها ميسور ممكن الحصول · وهو فعل العقل الثاني الذي هو الثالث في النظام · فتعقد حينئذ الارادة نيتها عَلَى تلمس ذلك الخير بالوسائط المؤدية · فكأنها تقول اريد الخير فعليك الهداية الى الوسائط الموصلة · فيتبع هذه الافعال المتعلقة بالغاية افعال تتعلق بالوسائط . يقوم باولها العقل فيبحث عن الوسائط الملائمة والمؤدية الى الغاية بفعل يسمونه فعل المشورة او المشاورة فتبدي الارادة رضاها بان تستحسن المشورة وتميل الى منفعة الوسائط لكنها تجهل أيها انفع وأدى الى الغرض · فيعمل العقل رويته ويبين من تلك الوسائط ما هو انفع وأيسر بحكم يسمونه الحكم التمييزي لانه يميز بين الوسائط نافعها من انفعها وضارها · ويخلي بين الارادة وبين ما تختار من تلك الوسائط · وهنا محل فعل ثامن للارادة يسمونه الانتقاء والاختيار لان الارادة تتحرى واسطة وتؤثرها عَلَى غيرها اما وقد عرفت الوسائط المفضية الى الغاية واختارت الارادة ما شاءت منها وأعدت الاسباب وأُخذت الاهبة فبقي ان يصير التشمير الى العمل ويجال يد الانجاز وحان وقت الايعاز فيصدره العقل وهو الامر فتندفع الارادة الى العمل وتستعمل القوى المنجزة في اتخاذ تلك الوسائط المختارة فتخرج العزيمة الى الفعل وتدور رحى كل هذه الافعال عَلَى قطبها المقصود وهو الغاية · حتى تنال فيختتم الجهاد بنيل الغاية وبكال العناء بسكون الطمأنينة فتنعم الارادة متمتعة بغايتها وهو الفعل الاخير او التنعم · وهذا القدر كاف الان · اه ·

ذكاء يحسنون وجوه الحكم في الاشياء النظرية ولكنهم لا يقوون عَلَى دفع نزغات الشهوات الردية ذلك امر لا يناقض التعليم من وجه بل يشبه ان الاختيار يؤيد جانبه

بل لا يستحيل ان يكون في البشر طائفة تعرف بالجنس الأمَّار اي الشرير بالطبع Type criminel عَلَى ما ظنه لمبروزو Lombroso وهؤلاء قوم كأنهم مسخوا ابالسة طلاعي الذنوب فطروا عَلَى ركوب الجرائم لا يلوون عنها وليس لهم ان ينكبوا عن مهاويها وهم يعرفون بعلامات

مشجَّر الافعال البشرية

	افعال العقل اي الافعال التي يصدرها العقل وتأمر بها الارادة		افعال الارادة اي الافعال التي تصدرها الارادة متحركة اليها بدافع العقل من حيث يقين الموضوع او من جهة الغاية	
نظام القصد	١ التصور البسيط او معرفة الخير ٣ الحكم بإمكان الغاية	بالقياس الى الغاية	٢ الشهوة البسيطة او هوى الغاية ٤ نية ادراك الغاية بالوسائط	بالقياس الى الغاية
	٥ المشاورة او المشورة في الوسائط	بالقياس الى الوسائط	٦ الرضى بالوسائط ٨ انتقاء الوسائط ١٠ استعمال القوى السفلية	بالقياس الى الوسائط
نظام العمل	٧ الحكم العملي او الحكم التمييزي في الوسائط ٩ الأمر ١١ استعمال القوى السفلية (الاستعمال بمعنى المفعول وليس هذا من افعال العقل)		١٢ ادراك الغاية او الفرح بها	بالقياس الى الغاية

تشريحية وحيوية خلقية وطبية · وهذه العلامات قد تكون في الاشرار بالطبع متفاوتة قلة وكثرة

وايضاً واخيراً نسلم بان الانسان اذا عمل فيه فعل المنوم فأخذه التهجاع قد يفقد استعمال حريته· مع ان الامتحانات التي يسند اليها هذا الزعم ليست مما يتأدى به الى نتيجة قطعية بل فيها للمنتقد نظر كثير

واذا فهمت هذا كله فنجيب عَلَى قول القائل :

ان كل هذه الوقائع المذكورة لا تنافي الرأي المختار بل يمكن توفيقها مع التعليم القائل بوجوده

اذا استثنينا الوقائع الشاذة المذكورة نقول ان الشهوات والعلل الخارجية ينحصر فعلها بوجه العموم في تضعيف قوة الاختيار ليس اكثر · واليك بيان ذلك

البحث الاول

في فعل الشهوات [1] والشروط الآلية او المادية

نقول اولاً لا نتكلم هنا في الشهوات اللاحقة للفعل المختار لان هذه

(١) مم : « ١ » الشهوة عَلَى ما عرفها القديس يوحنا الدمشقي : هي حركة شديدة للقوة النزاعية الحسية صادرة عن تخيل الخير او الشر · وزاد القديس توما عَلَى هذا التعريف قال : مع تغير حالة في الجسم · قوله « حركة » جنس والحركة معناها هنا تأثر او نزقة وخفة ونشطة وقال « القوة النزاعية الحسية » ليفرقها عن باقي حركات الاجسام وعن بعض حركات الارادة · واما قوله : عن « تخيل الخير او الشر » فاشارة الى علة هذه الحركة · لان الذي يحرك النزاع الحسي هو الخير

بما انها لاحقة الفعل لا يمكنها ان تغير شيئاً من طبيعته وانما هي علامة دالة على شدة فعل الارادة ومحل قابل لحصول الارتكاس

المدرك بالحس كما ان الذي يحرك الارادة هو الخير المدرك بالعقل · وقال القديس توما : « مع تحول حال في الجسم » للتفرقة بينها وبين حركة الارادة وحركة القوة المدركة الحسية لانهما لا تولدان تغيراً في حالة الجسم كاختلاج القلب وانصباب الدم في باقي الاعضاء · والشهوة مصدر شهي الشيء رغب فيه رغبة شديدة وتمناه هذا في اللغة · وفي اصطلاح الحكماء حركة النفس طلباً للملائم

« ٢ » قسموا الشهوة او النزاع الحسي قالوا : النزاع اما شهوي ويسمونه النفس البهيمية واما غضبي ويسمونه النفس السبعية (نسبة الى سبع) · فالنزاع الشهوي حركة النفس طلباً للخير ونفوراً من الشر من جهة ما الخير مرغوب فيه لانه يسر والشر منفور عنه لانه يحزن · والنزاع الغضبي حركة النفس طلباً للخير وتجنباً الشر ليس فقط من جهة ما الخير فيه مسرة والشر فيه حزن بل من جهة ما الخير وعر مطلبه شاق حصوله والشر معضل تجنبه صعب الهرب منه · فتكون الشهوية متقدمة عَلَى الغضبية لان اعتبار الخير من جهة ما هو في ذاته متقدم عَلَى اعتباره من جهة ما هو كؤود المطلب شاق المنال ·

قال القديس توما : لما كانت القوة الشهوية انما تحرك طلباً للخير او تجنباً للشر كان التقابل بين حركاتها قائماً من جانب الموضوع والتضاد فيها تضاد في الحدود (الخير والشر) · واما الغضبية فتوجهها نحو موضوع واحد لكن حركاتها اليه مختلفة · فالرجاء واليأس مثلاً وجهتهما الى الخير الصعب · ولكن الاول يسعى اليه طلباً مع صعوبته والثاني اي اليأس ينثني عنه ناكصاً · وعليه فيقع التضاد بين حركات النفس الغضبية لا من جانب الموضوع او الحد فقط بل من جانب الحركة اليه اقداماً او انثناء وعدولاً

« ٣ » حركة النفس الشهوية كما رأيت في علم النفس هي الحب او البغض والشوق او السلوان والسرور او الحزن وتحت كل واحد منها فروع ليس مقام البحث عنها هنا · وحركات النفس الغضبية ست : الرجاء او اليأس والخوف او الشجاعة

فالكلام اذاً جارٍ عَلَى الشهوات السابقة لفعل الاختيار فهذه تجري نزعاتها طوراً عَلَى وجه ملائم للارادة وتارة عَلَى وجه مخالف لها · فمتى ثار ثائرها عَلَى النحو الذي تميل اليه الارادة يظهر انه من الواجب ان تزيد

ثم التعصب او الانتقام وتحت هذه فروع ايضاً

«٤» من الشهوات ما هي سابقة لرضى الارادة ومنها ما هي لاحقة له كما قال المتن · فالسابقة هي التي تتقدم رضى الارادة وتحملها عليه باعثة لها الى القبول · واللاحقة هي التابعة لرضى الارادة والمتأخرة عنه · واعلم ان لحوق الشهوة لرضى الارادة يكون عَلَى ثلاثة انواع : لان الشهوة اما ان تتولد في النفس بداهة من غير فعل الارادة فترضى بها الارادة كما لو رأى الانسان عدواً فثارت فيه ناشئة البغض فاحتدم باختياره لشدة سورته · واما ان توجدها الارادة وتشعل جذوتها بقصد كما لو فكر المهان بما ناله من الاهانات من عدوه واخذ يهيج حزازات صدره لينفدع الى الانتقام بشدة · واما ان تتولد الشهوة عن ارتكاس فعل ارادة شديد مختار كما اذا انعطفت الارادة باختيارها بعاطفة حب او شمرت بثورة بغض ثم ارتكس اثر تلك العاطفة او تلك الثورة عَلَى نزاع النفس الحسي (غلدين)

«٥» يتحصل من ذلك ما رأيته في المتن من ان الشهوة اللاحقة لا تؤثر في فعل الاختيار · لان فعل الاختيار قد تم قبلها · والمتأخر لا يؤثر في سابقه · فان كانت الشهوة اللاحقة متولدة عن اختيار الارادة فلا تزيد الارادة اختياراً ولا تنقصها شيئاً من حريتها · وانما هي دليل واضح عَلَى شدة ميل الارادة وقوة عزيمتها في الاختيار

واما الشهوة السابقة فان كانت من الشدة بحيث تخلط عَلَى العقل رأيه وتفسد مشورته افساداً تاماً حتى لا يهتدي الى وجه الصواب بل يخدعه ظاهر الخير وتندفع الارادة بدافع الشهوة فحينئذٍ يقال ان الشهوة السابقة ترفع الحرية فيبطل الفعل الصادر عنها ان يكون فعلاً مراداً بشرياً كمن بلغ به العشق الى درجة التدليه فذهب بعقله وجنّ

وان لم تبلغ الشهوة السابقة الى هذه الدرجة من بلبلة العقل وخلط رأيه علية

قوة الحرية بدلاً من ان تضعفها ولكن لا يصح شيء من ذلك · فان سلطان الارادة عَلَى نفسها الذي هو الخاصة المميزة للحرية يفقد من قوته قدر ما تستخدم منه الحواس لمصلحة نفسها

واما اذا فعل النزاع السفلي بخلاف النزاع الأعلى فيلحق بالحرية بعض التضرير · ولكن باطل ان ينزل القول بانعدام الحرية حينئذ منزلة قضية شاملة مطلقة · وذلك لان الضمير يشهد لنا بصراحة اننا متسلطون عَلَى شهواتنا جائز فيها امرنا · وان سلطاننا هذا عَلَى شهواتنا وان لم يكن مطلقاً ماضياً في كل حال اي وان كان مقيداً فليس تقيده مانعاً من ان يكون سلطاناً حقيقياً وجودياً · ولنا وسائط متعددة ومتوفرة في استعمال هذا السلطان · ومن تلك الوسائط ان نحول فاعلية نفسنا عن مجرى

وتحريض الارادة الى الفعل فنقص الاختيار يكون بحسبها اي يزداد نقصاً بازديادها شدة واثراً فيه

فينتج من ذلك ان الشهوة لا تفعل مباشرة في الارادة وليس لها ان تلجئها الى الفعل وانما فعل الشهوة ينصب عَلَى العقل ولكن للارادة ان تفعل في الشهوات ايقاظاً واذكاء وضبطاً وذلك بعثاً للنشاط في العمل وادامة للصبر عليه الى غير هذا من البواعث التي تزيد نماء الخير وانتشاره او تساعد في استئصال الشر ومغباته

«٦» لما كانت الشهوة ليست في ذاتها خيراً ولا شراً لانها حركة نفسية طبيعية ولكنها تنقلب فضيلة او رذيلة بحسبما تنقاد للعقل وتتصرف فيها الارادة تعديلاً وضبطاً عَلَى سوم الرأي · كان ان درسها من اهم الدروس ولا يطيق المقام اطالة البحث عنها ولكننا نحيل المطالع الى دراستها والتدقيق في مزاولتها في الجزء ٢ من القسم ٢ من خلاصة القديس توما حيث حكى عنها مسهباً واجاد في الابانة عنها الى حد لم يسبق اليه ولن يباريه مبارٍ اذ لم يبق لمستزيد منها مطلباً · اه

الشهوة بتأمل عقلي او بصرف ارادتنا الى مواضيع اخرى او بان نهيج في نفسنا سورة شهوات اخرى ويسمون هـذه الواسطة واسطة الانحراف لانحرافنا بها عن الشهوة

وايضاً للارادة واسطة اخرى هي المقاومة اذ للارادة ان تفعل في نفس الشهوات تقوية او ضبطاً وتعديلاً ولو بقدر ما

واخيراً للارادة واسطة ثالثة ولعلها انفع واقوى من الواسطين المتقدمتين وهي ان تشحل المخيلة موضوعاً خصوصياً تشتغل به وتجعل النزاع الحسي تحت سيطرة هذا الموضوع ولا تزال ضابطة له حتى تتغلب هذه الشهوة الجديدة على الاولى التي كان يأمر العقل بمقاومتها

وثانياً اما تأثير الشروط المادية او الآلية فاليك ما نقول فيه :

ان لبنية المزاج وللتأسل وهواء الموطن وحالة الجو تأثيراً شديداً وفعلاً قوياً في وظائف الحواس ويسري فعلها من الحواس الى الارادة . الا ان هذا التأثير لا ينافي الحرية فلا يزيل المسؤولية وحق المناقشة . اللهم الا في بعض وقائع غير مستوية شاردة عن القياس ونادرة الوجود [1]

(١) قال القديس توما في مقالته في الحق س ٢٢ الارادة تندفع من الجسم ضرباً من الاندفاع ولكن ذلك لا يكون بالضرورة . لان الارادة يمكنها ان تقاوم دفع الجسم فالذين تكثر فيهم المرّة هم ميالون الى الغضب من تركيب مزاجهم . ولكن بعض الذين يبتلون بهذا المرض يمكنهم بقوة ارادتهم ان يقاوموا هذا الميل المزاجي . اه .

البحث الثاني

في طبيعة التأثير الذي تفعله العلل الخارجة في الارادة

(٢٨) لقائل ان يقول اي تأثير يمكن للعلل الاجنبيـة كالنزاع الحسي وحالة الآلات والاعضاء والعوامل المادية ان توقعه على الارادة المختارة فنجيب

« ١ » يجب ان تعلم قبل كل امر انه ليس من عامل ايا كان ذلك العامل حتى فعل القدرة الالهية ان يوقع على افعال الارادة قهراً او قسراً بمعنى القسر الحقيقي . نعم قد تقسر اعضاؤنا وتكره عنوةً على فعل شيء وتقوى قوة قاهرة على منع حركة تأمر بها الارادة . واما فعل الارادة نفسه فهو من ذاته منزه عن ان يعارضه فعل مضاد معارضة قريبة وعلى خط مستقيم [1]

« ٢ » ليس لعامل غريب ما خلا الله نفسه ان يفعل في تعيينات

(١) قال القديس توما في مقالته في الحق س ٢٢ : ان الله يقوى على تغيير الارادة بالضرورة ولكنه لا يقوى على اكراهها . لان الارادة اي تحويل قدّر تحويلها الى شيء ما لا يصح ان يقال فيها انها اكرهت عليه . وسببه ان ارادة الارادة شيئاً ما انما هو ميلها الى ذلك الشيء والحال الاكراه او القسر شيء مضاد لميل ذلك الشيء المكره والمقسور . وعليه فمتى غيّر الله الارادة فانه يجعل ان ميلها السابق يعقبه ميل آخر بحيث يزول عنها ميلها الاول ويبقى لها ميلها الثاني . ومن ثم فالشيء الذي يحمل الارادة عليه لا يكون مضاداً لميلها الذي قد حصل لها . وانما يضاد ميلها

الارادة وعزائمها التخصيصية فعلاً ملجئاً وقاهراً بالضرورة

«٣» النزاع الحسي يؤثر في الارادة علَى خط مستقيم وعلَى خط غير مستقيم · اما تأثيره فيها علَى خط مستقيم فلأنه يقويها في حال ما يلمس موضوعاً تلمسه هي نفسها · ولأنه بعكس ذلك يضعفها اذا كان يتلمس موضوعاً مضاداً لميلها · وفي هذه الحال الثانية تفقد الارادة من قوتها قدر ما اعطيته الشهوة البهيمية من القوة

ثمّ للنزاع علَى الارادة تأثير آخر وهذا وان اوقع عليها علَى غير استقامة او من وجه منحرف فلا يفتأ يضاهي الاول شدة ونريد به فعل الشهوات في القوى المدركة · فان الشهوات كثيراً ما تعيث مفسدة في الجهاز الآلي ومنه يسري فسادها الى العقل فتكدر صفاءه لتعلق موضوع العقل بالقوى الحسية

وزد علَى ذلك ان الشهوات تؤثر كثيراً في الادراك الحسي وذلك لان الشهوات تستحيي في النفس ضروباً من نزعات الميل واشكالاً من بواعث النفور مما يرسخ في المخيلة اشباح بعض المواضيع ويمحو منها غيرها · وهذا الامر لا يخلو من ان يفعل اسوأ فعل في صحة الرأي والحكم ويدسي استقامة الارادة وثبات عزيمتها

السابق الذي زهق عنها ومن ثم لا يكون فعله قسراً او اكراهاً اه ·

ويمكن لقوة خارجة ان توقع علَى اعضائنا وقوانا الباطنة وخصوصاً علَى المخيلة والعقل اكراهاً بحيث تقسرها علَى فعل ما بالرغم عن الارادة وتلك القوة الخارجة كقوة الملك والشيطان اه ·

«٤» اذا فهمت ما للنزاع الحسي من التأثير على الارادة وضح لك كيف يمكن للعوامل الاجنبية وخصوصاً للعوامل المادية ان تعدي اليها فعلها ولكن تعدية فعلها لا تكون الا بعيدة وبواسطة لان فعلها يتجاوز الى الارادة بواسطة النزاع الحسي

فيفهم من ثم ان الفعل الكامل الاختياري الذي يكون فاعله عند فعله على بصيرة واضحة ورشد نيّر من ادية سلوكه وله كمال الاستيلاء علَى ارادته ثم الفعل الذي يقابله وهو الخالي من المعرفة والعاري عن الاختيار هما ضدان طرافان بينهما احوال واسطة كثيرة يتفسح فيها مجال واسع يتنازع فيه كل من الحواس والنطق والشهوات والارادة الروحانية الاستيلاء علَى فاعليتنا تجاذباً لقياد السيطرة عليها [1] وتخالساً للآمرة عليها

---

(١) مم ؛ قد علمت ان الفعل البشري هو الفعل الصادر عن ارادة مختارة · فتكون المبادئ التي لا بد منها في اصدار فعل بشري بعينه ثلاثة : موضوع هو الخير الجزئي والعقل المنتبه الى فعله والى موضوعه والحاكم بوجوب الفعل او الترك - ثم الارادة المستعملة حريتها والمائلة باختيارها الى استعمال الوسائط والآمرة بالعمل او الفاعلة وقد رأيت تفصيل هذه الافعال في الحاشية التي علقناها على عد ٢٥ فاذا فات شيء من هذه بطل الفعل ان يكون بشرياً لان بشرية الفعل متوقفة توقفاً ضرورياً علَى استعمال الارادة حريتها والحرية تتوقف على كل ما ذكر · وقد يعترض الارادة في استعمال حريتها هذه موانع عائقة تزيل البشرية عن الفعل او تضعفها بحسبما تقوى علَى ازالة مبدأ من المبادئ المقوّمة له او علَى اضعافه · وهذا ما يراد بقول المائن تأثير الموانع في الارادة المختارة

وقد قسموا هذه الموانع الى قسمين موانع مفارقة وموانع مستمرة · فالموانع المفارقة هي التي تفعل ازالة البشرية من الفعل او اضعافه في الحال وعلَى وجه التوقيت · والموانع المستمرة هي التي تفعل ذلك علَى وجه الاستمرار والعادة

الباب الثالث

في النظام الادبي

تمهيد : في موضوع هذا الباب واقسامه

(٢٩) ان البحث عن الفعل الادبي بحثاً جارياً على الطريقة

فالموانع المفارقة هي الجهالة والشهوة والخوف والاكراه والموانع اللابثة هي الملكات وامراض النفس . ويريدون بامراض النفس احوالاً يطرأ فيها على فاعلية العقل والارادة اضطراب وفساد حاصلان عن اضطراب الحواس والمخيلة والنزاع الحسي والمركز النماعي الذي تتم به افاعيل هذه القوى الحسية . على ان العقل والارادة لا يعتريهما في ذاتهما مرض لانهما قوتان روحانيتان . وانما نذكر فعل هذه الموانع في الارادة المختارة بما يمكن من الايجاز ونحيلك في الاستقصاء على المطولات من كتب الفلسفة واللاهوت :

اولاً . في الموانع المفارقة : (١) الجهالة التي هي عدم معرفة الشيء منها سابقة ومنها مرافقة للفعل ثم منها مقدورة الدفع ومنها غير مقدورة الدفع بان لا يخطر على قلب الفاعل مطلقاً فكر الشريعة او لزام التحقيق ووجوب البحث . او خطر ذلك على باله فاستفرغ جهده الادبي في ازالتها فلم يفلح . فهذه ترفع ارادية الفعل المعين ومن ثم استحقاق المطالبة كالصبي اذا فعل فعلاً مذموماً جاهلاً قبحه فلا يكون قبح الفعل مراداً له ولا هو مطالب به

(٢) الشهوة وقد مرّ بك في المتن كلام مسهب على تأثيرها في الارادة

(٣) الخوف اضطراب في النفس من توقع مكروه مستقبل او فوات محبوب فهو حركة من حركات النزاع الشهوي وهو اما شديد واما خفيف . والشديد اما شديد بالاطلاق اذا كان الشر المتوقع عظيماً في ذاته . واما شديد بالاضافة الى الشخص الخائف . والخوف اما عن علة باطنة كخوف الموت من المرض . واما عن علة خارجة كخوف الموت من غرق المركب فنقول : الخوف اذا كان من الشدة بحيث يفسد على العقل رأيه ويمنع من استعمال التروي وهذا نادر جداً فانه يزيل

الفلسفية يتضمن بحثين : بحثاً عن الحرية او الاختيار لان الاختيار شرط

الاختيار التابع للمعرفة المروية . ولكن الكثير في الخوف وان اشتد انه يجعل الفعل مراداً بالاطلاق لا مراداً بالتقييد كما سيتبين لك ذلك من اللاهوت . وذلك لان الفعل الصادر عن الخوف قد اختارته الحرية كواسطة لاتقاء الشر المتوقع . وفي الخوف تفاصيل يبحث عنها في المطولات

(٤) الاخافة او القسر او الاكراه (بمعنى الفاعل) ايقاع الخوف (وبمعنى المفعول) هو ارتجاف حاصل عن علة خارجة مع ممانعة الارادة . فالفعل لا يكون مكرهاً عليه الا بشرطين شرط حصوله عن مبدأ من الخارج وشرط ممانعة الارادة له ونفورها منه بان يتم بالرغم عنها . قد رأيت في المتن ان القسر او الاكراه لا يوقع شيء منه على الافعال المشيئية والا كان الفعل مراداً ولا مراداً معاً وهذا بين التناقض لان امالة الارادة الى موضوع على الرغم منها يتضمن معنى ميل الارادة ونفورها معاً . وهذا يستحيل حتى على الله الذي لا يقوى عليه لانه مستحيل بالاستحالة الباطنة . وانما يقوى الله على تغيير الارادة بالمعنى الذي مرّ بك في الحاشية السابقة نقلاً عن القديس توما . هذا في الافعال المشيئية . واما الافعال المأمورة من الارادة فيمكن ايقاع القسر عليها كما رأيت . ومثل هذه الافعال اذا بدئت وختمت والارادة ممانعة بقدر استطاعتها فليست تكون بشرية ومختارة البتة

وثانياً في الموانع اللابثة ويسمونها بلغتهم Impedimenta habitualia اي الموانع بالملكة وهي كما قدمنا الملكات وامراض النفس

(١) اما الملكة فقد رأيت في علم النفس انها هيئة راسخة في القوة التي طرأت عليها تميل بها الى اصدار افعال متشابهة . وهي تجعل القوة تفعل فعلها بسهولة وسرعة . وكلامنا هنا على الملكات الادبية المكتسبة . وليس الانسان من طبعه حاصلاً على الملكات الادبية وانما له استعداد اليها ويسمون هذا الاستعداد بالملكة الناشئة وتحصل له من تركب مزاجه او بالتأصل عن الوالدين . والملكة تكتسب بتكرار الفعل المتشابه لان الفعل اذا صدر عن قوة يبقي فيها اثراً هو هيئة ما وجنوح الى اصدار مثله . فاذا كررت الارادة مثل ذلك الفعل رسخت فيها تلك الهيئة وتولدت الملكة .

ويقدر تكرار الفعل ترسخ تلك الهيئة في النفس حتى يصير فيها ميلها الى ما تعودته شبه طبيعة ثانية . وهي اي الملكة تكسو اعضاء الجسم نفسها ما يلائم ذلك الميل المألوف . فترى من ثم ان الانسان عند ادراكه واستيقاظ رشده اذا قاوم الشهوات التي تميل به الى الخيرات المحسوسة تشتد فيه اولاً فاولاً سلطة الارادة وقدرتها على المقاومة ويضعف بحسبه ميلها الى الخيور المحسوسة . بل الاختيار يشهد ان الاعضاء وآلات الجسم نفسها تأخذ حظها من الأهبة الملائمة لميل الارادة . وما قلناه في الملكة الى الخير يصدق في الملكة الى الشر .

ثم الملكات منها ما لا ينال القوى الآلية كالمخيلة والميل الحسي ولا يمنع القوى العقلية من ممارسة اعمالها كما هي ملكة التجديف والسرقة والكذب . ومنها ما يلحق القوى الآلية كملكة الزناء والسكر . وهذه اذا اشتدت سورتها قد تفسد رأي العقل وتعوق القوى العقلية عن تعاطي اعمالها . واما تأثير مثل هذه الملكات على الافعال البشرية فنقول فيه :

ا الملكة حسنة او قبيحة تزيد في الفعل الذي تؤثر فيه معنى الارادية والاستحقاق وتضعف فيه معنى الاختيار اما كونها تزيد معنى الارادية والاستحقاق فلأن الارادة الفاعلة بقوة الملكة هي اثبت عزماً في موضوعها واشد ميلاً اليه منها اذا فعلت بلا ملكة والفعل ارادي لميل الارادة فيقوى معنى الارادي باشتداد ميل الارادة ويضعف بضعفه . واما كون الملكة تضعف معنى الاختيارية من الفعل فلأن الاختيار او عدم التعين الى احد الامرين ينقص بقدر ما يشتد تروي العقل في احدهما وبقدر ما يشتد ميل الارادة اليه لترجيح احد الامرين على الآخر وهذا ما تفعله الملكة

ب الملكة اذا لم تفسد فاعلية العقل والارادة فانها وان اضعفت اختيارية الفعل فلا تزيل عنه صفة البشرية واما ان منعت فاعلية العقل والارادة فانها تضعف من الاختيار وصفة البشرية بقدر اشتداد بليتها للعقل وللارادة

(٢) اما امراض النفس فقال فيها بعض علماء الطب النفساني : ان المرض المعروف باسم Névrasthénie (اي الشلل في قوة الاعصاب) والمخوليا ثم الاستريا (فساد في عمل الاعصاب يتولد عنه اضطراب في العقل والحس والحركة)

من جانب النفس لا تقوم بدونه ادبية الفعل [1] ثم بحثاً عن اضافات الفعل

اذا اعترى احدها انساناً ما احدث في ارادته اضطراراً باطناً يميل بها الى فعل الشرور ميلاً قاهراً متغلباً او اقل ما يفعل فيه ذلك المرض ان يلو الارادة بعجز كامل حتى لا تقوى على توخي شيء من الخير مع قمع نزعات الشهوة اما تأثير مثل هذه الامراض على الفعل البشري فنقول فيه : ان صح انها تزيل فعل العقل واختيار الارادة فترفع من الفعل صفة البشرية ولكن هذا التبلبل الذي ينسبونه الى هذه الامراض لا يكاد يكون واقعياً ومؤثراً الى حد ان يزيل الاختيار ويمحقه الا في بعض الحوادث الشاذة النادرة الوجود كما رأيت في المتن عد ٢٧ (نقلاً عن نادين بتصرف)

(١) م : الادبية نسبة الى ادب هي صفة يكون بها الفعل البشري قويماً وممدوحاً وصالحاً او معوجاً ومذموماً وقبيحاً وحكم الخير والشر في الافعال حكمهما في الاشياء على ما قاله القديس توما : فكما ان الخير في الاشياء يوجب كمالاً فيها والشر يستلزم نقصاً كذلك الخير في الافعال او الخير الادبي هو كمال قائم فيها والشر من نقص طارىء عليها ولازم لها . والادبية ادبيتان ادبية مادية وأدبية صورية . فان فهمت هذا انجلى لك معنى قولهم خطية مادية وخطية صورية فانتبه .

الادبية المادية او الموضوعية هي الادبية اللازمة لنفس المواضيع التي قد تميل اليها الارادة باختيارها وتلحق من ثم بالافعال التي تدور على تلك المواضيع بالقياس الى موضوعها وقد وصفوا الموضوع والشريعة والنظام بالادبية توسعاً لان معنى الادبية الحقيقي متأتٍ من اوصاف الافعال البشرية

والادبية الصورية هي الادبية الخاصة في الافعال النفسية نفسها من جهة انها تصدر عن الارادة المختارة . قال القديس توما الادبية تتقوم من الفعل المشيئي على انه مادتها ومن حكم العقل العملي على انه صورتها اه .

فتكون الادبية المادية هي الصفة التي يكون بها فعل ما ممدوحاً او مذموماً اذا اعتبر من جانب موضوعه بمعزل عن معرفة الفاعل لتلك الصفة . والادبية الصورية هي الصفة من جهة ما يراها الفاعل في الفعل فيختاره او يجتنبه بحسبها يرى ذلك الفعل مستحقاً لان يختاره او يجتنبه الفاعل العاقل . ولما كان الانسان قد يخطأ في حكمه

المختار الى الخير والشر وقد استقصينا الكلام في البحث الاول فبقي ان نسوق الكلام هنا الى البحث الثاني فنستوعبه تباعاً في الدروس الآتية وهي :

« ١ » في التمييز بين الخير والشر

« ٢ » في اساس هذا التمييز

« ٣ » في الشريعة الادبية التي تفرض بعض الخيرات وتجعلها واجبة

« ٤ » في الفضائل الادبية التي تتولد عن حفظ الشريعة والنظام الادبي

« ٥ » في معرفة النظام الادبي

« ٦ » في جزاء الشريعة الادبية

« ٧ » في الخواص التي تحصل عن طبيعة النظام الادبي

ذلك بالقياس الى الموضوع كان ان فعلاً واحداً قد يكون حسناً بالحسن الصوري (اي بالنظر الى معرفة الفاعل) وقبيحاً بالقبح المادي اي بالنظر الى ما هو الفعل في ذاته ثم الادبية المادية منها ادبية باطنة وهي الصفة اللازمة للموضوع من حيث هو في ذاته . وادبية خارجة وهي الصفة الحاصلة في الموضوع بسبب امر المشترع اونهيه . فيكون الشيء او الفعل حسناً او قبيحاً في ذاته او حسناً او قبيحاً لورود الامر به او النهي عنه كما ترى ذلك في المتن مستوفى اه .

الدرس الاول

في الخير والشر الادبيين

المطلب الاول

في ان بين الخير والشر الادبيين تمييزاً حقيقياً وباطناً

(٣٠) يفترق الخير الادبي عن الشر الادبي بفصل ذاتي حقيقي (مم : اي وجودي لا اعتباري ذهني)

اثبت هذه القضية بثلاثة براهين

« ١ » البرهان الاول مستمد من الوجدان . ان بعض اشياء تبين لنا حسنة ومحمودة وغيرها تبين لنا قبيحة ومذمومة . والتمييز بين الامرين ينجلي لنا بوجه من الوضوح بحيث يستولي على اذعاننا استيلاء متغلباً . وكذا بعض التصديقات الدائرة على الخير وعلى الشر ، على العدل والظلم على الفضيلة والرذيلة هي من ضرورة الصدق ووضوح الحق بحيث لا يقوم عليها نكير ولا ينازع فيها منازع الا مكابرة ومغالطة [1]

---

(١) اننا ننقل لك هنا عن العلامة فرج نفس البراهين المذكورة في المتن بقالب آخر ووجه تعبير آخر نشراً لطواياً اجمالها وتمكيناً لها من مقاليد اذعانك قال فرج ما ملخصه :

قضية . ان من مواضيع الافعال ما هو خير وشر لعينه ومحمود ومذموم في ذاته واعني في نفسه

« ١ » الدليل من العرف العام . كما ان في العالم النظري بعضاً من القضايا واضحة في ذاتها ومستغنية عن البيان . كذلك في العالم العملي يوجد قضايا واضحة

« ٢ » تثبت ذلك ببرهان الاستقراء فنقول : الاستقراء يقرر المبادئ الموضوعات الوجدانية وذلك لاننا اذا تتبعنا احوال الاشياء نرى انه بالرغم عما تموّهه علينا نزغات الشهوات المضادة وجواذب المنافع المخالفة يشرق عَلَى نظر مراقبتنا فرق بين الخير والشر هو من حكم الضرورة والكلية والشمول والثبات بحيث لا يمكن ان نجد لذلك الحكم سبباً كافياً آخر غير انجلاء الحق من جانب الموضوع · بل الاحسن ان نقول لا يمكن ان نجد لذلك الحكم من الضرورة والشمول والثبات سبباً كافياً آخر غير حقائق سائدات غالبات متقدمات عَلَى كل ترتيب من مصدر انساني وغير متوقف صدقها عَلَى شيء من الاحوال الحادثة والظروف العارضة

في ذاتها يصدق بها العقل لمجرد تصوير حدودها منها· مثلاً : الخير يجب ان يفعل والشر ينبغي ان يجتنب · وينبغي ان نعبد الله ونكرم الوالدين قال ارسطو : الذين يشكون في هل يجب عبادة الآلهة واكرام الوالدين او لا يجب هم في افتقار الى العقوبات لا الى البراهين

« ٢ » الدليل الثاني من الوجدان · ان الاشياء التي تولد في وجدان قاطبة الناس وعَلَى وجه الاستمرار المطرد معلولات مختلفة بالذات فهي اي تلك الاشياء مختلفة بالذات والحال ان الجميع يطمئنون فرحين لحسنة فعلوها ويلومون نفوسهم لسيئة اتوها · ويقابلون الصالحين بالمحبة والاشرار بالبغضة

« ٣ » الدليل الثالث من اجماع الشعوب · اذ ما من شعب الا وترى في لغته الفاظاً تدل عَلَى الخير وغيرها عَلَى الشر · واخرى عَلَى العدالة واخرى عَلَى الظلم وليست ملة لا تكون احكامها الشرعية مراعية لجانب الآداب الحسنة ومنحية على سوء الاخلاق والاعمال ذماً ورذلاً · وما من الشرائع ما يأمر باشياء عَلَى انها حسنة وينهى عن غيرها عَلَى انها قبيحة · والحال قيل في الحكم ان اقوى حجة عَلَى الحق ظهور الشيء للجميع وخصوصاً ان كان ذلك مما ينافي الشهوات ·

فاذاً لا بد من احد قولين اما ان يقال بان العقل الانساني ليس فيه استعداد جبلي لادراك الحق ومن ثم بان مذهب اللاأدرية حق · واما ان يقال بان الفرق بين الخير والشر مستنده نفس طبيعة الاشياء والقول الاول باطل فصدق القول الثاني

نعم تطبيق التصورات الادبية عَلَى الحوادث الفردية الجزئية محط لتنازعات الآراء ومظنة لاختلافات تتفاوت اشكالاً ودقة · ولكن التصورات الأمهات في الخير والشر في العدل والجور في الحلال والحرام هي تصورات واحدة في كل الازمان وفي كل البلدان وعند كل الشعوب (١)

« ٣ » البرهان الثالث متصيد من درس حالة الطبيعة الانسانية نفسها ودونك بيانه : الخير الممدوح هو بحسب حدّه ما كان ملائماً لغاية طبيعة الانسان الناطقة ويقال في شيء انه مذموم اذا كان منافراً لغاية الطبيعة الانسانية الناطقة · والحال من الضرورة ان يتحقق وجود اشياء ملائمة للطبيعة الانسانية واخرى منافرة لها (٢)

(١) مم : الحقائق الاولية والمبادئ الادبية الكلية الاولية ليس خلاف فيها واما ان وجد خلاف فيكون ذلك في النتائج البعيدة وبقدر ما تبعد النتائج تشكل العلاقة بينها وبين المبادئ· وتستغلق عَلَى العقل فيطيش سهامه ويضرب في ارض الحدسيات ثم الاوهام

(٢) قال القديس توما : كل ما كان له طبيعة معينة وجب ان يكون له افعال معينة ملائمة لتلك الطبيعة لان الفعل الخاص بالشيء تابع لطبيعة ذلك الشيء · والحال ان للانسان طبيعة معينة · فاذاً يجب ان يكون للانسان بعض افعال ملائمة له بالملائمة الذاتية وما هو ملائم بذاته فهو محمود بذاته ولمعنى في ذاته لا لمعنى في غيره ·

فاذاً من الضرورة ان يكون بين الخير والشر فرق مبناه عَلَى طبيعة الاشياء بعينها

وايضاً مقتضي النظام الطبيعي ان يكون في الانسان الجسم من اجل النفس وقوى النفس السفلى من اجل القوة الناطقة كما هي الحال في باقي الاشياء حيث المادة من اجل الصورة والآلة من اجل الفاعل الاصيل . والحال يقال ان شيئاً معدٌ له شيء آخر اذا كان بناله من ذلك الآخر عون ونفع لا مانع ومضرة . فمن الصواب الطبيعي اذاً ان يصرف الانسان اعتناءه بجسمه وقواه السفلية عَلَى الوجه الذي لا يحصل لفعل عقله وخيره الخاص عرقلة ومانع بل عون وعضد . وان حصل خلاف ذلك كان ثم اثم بمقتضى الطبع فاذاً يوجد خير هو محمود من طبعه ولعينه (ف ١٢٩ من كتاب ٣ من خلاصته ضد الامم بعض تصرف)

وقال في ف ٥ س ١٨ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته حيث اراد ان يبين ان الخير والشر الادبي يفترقان بالنوع وان من الافعال البشرية ما هو حسن لعينه ولمعنى في ذاته ومنها ما هو قبيح لعينه ولمعنى في ذاته قال :

الملكات المتشابهة المتماثلة تصدر افعالاً مماثلة . والحال الملكة الحسنة والملكة الرديئة تختلفان بالنوع كما هما السخاء والتبذير . فاذاً الفعل القبيح والفعل الحسن يختلفان بالنوع

وقال : الفعل يستمد نوعه من موضوعه فيلزم اذاً ان بعض اختلاف الموضوع يولد اختلافاً نوعياً في الافعال . فان اختلاف الموضوع يجعل اختلافاً نوعياً في الافعال من جهة ما يكون مرجع تلك الافعال الى مبدأ فاعل واحد كما ان ادراك النور وادراك الصوت يختلفان بالنوع بالقياس الى الحس (: مم المبدأ الفاعل الواحد) والشر والخير يقالان بالقياس الى النطق لان خير الانسان ما كان بحسب ما يقتضيه النطق وشره ما كان عَلَى خلاف ما يقتضيه النطق . اذ ان الخير لكل شيء ما كان ملائماً للشيء بحسب صورته والشر ما كان منافراً له بحسب صورته اه . والفصل بين الملائمة والمنافرة فصل نوعي فاذاً الفرق بين الخير والشر فرق نوعي اي لمعنى في ذات الخير والشر اه

المطلب الثاني

في ان الفرق بين حسن الافعال البشرية وقبحها ليس لسبب خارج عنها

(٣١) قضية : ان الفرق بين حسن الافعال البشرية وقبحها في تحليله الاخير لا يمكن شرحه بنسبته الى سبب خارج او جعلي وضعي حاصل من جانب البشر ولا من جانب الله نفسه (١)

(١) مم : قد فهمت مما تقدم ان الفعل البشري ينظر فيه الى امرين الى هويته الطبيعية التي هي مادته والى ادبيته اي الشيء الذي يكون به الفعل موصوفاً بالحسن او القبح بالمدح او الذم ومتعلقاً للثواب او للعقوبة

لما هويته فهي انه فعل حيوي حر اذ علمت ان الفعل ان لم يكن مختاراً فلا يكون متعلقاً للثواب او للعقوبة فيستخلص من ثم بطلان قول الجبرية القائلين باسناد فعل العبد الى الله لا اليه وان ليس الانسان ربّ فعله . وكذا يبطل زعم الحلولية الذين يقولون بان العالم والانسان ان هما الا ظهورات الجوهر الالهي وانتشاره ضرورة وكذا ينكرون عَلَى الانسان الحرية التي بدونها لا توصف افعاله بانها ادبية .

ولما ادبية الفعل البشري التي هي صورته ما هي و بايّ شيء تقوم فقد اختلف فيه بعض الفلاسفة فمنهم من قال هي نفس الاختيار ولفظ الحسن او القبح لا يدلان عَلَى شيء بزيادة عَلَى معنى الاختيار . بل مفهوم الحسن والقبح والاختيار واحد . وذهبت طائفة ومنهم فيكو الى ان الادبية في الفعل البشري موجود اعتباري ذهني . او هي اضافة الفعل الى قاعدة الاداب مع مستند في نفس الشيء . وطائفة قالت الادبية صفة طارئة عَلَى الفعل من الخارج

فقالوا ان شيئاً هو حسن او قبيح لان البشر قضوا عليه بالقبح او الحسن لورود امر الشرع به ونهيه عنه . او لان الله اراد ان يكون هذا حسناً وذاك قبيحاً وكل

تعاهد اجتماعي كما زعم روسو لان مثل هذه الاوامر والمعاهدات عارية في ذاتها عن الحسن الباطن الذاتي كما هو الفرض فلا يمكنها ان تعطي الافعال التي تدبرها حسناً لا تملكه هي [1]

(١) م: فعند اصحاب هذا الرأي ان الفعل حسن لانه مأمور به وقبيح لانه منهي عنه والصواب ان اكثر الافعال مامور بها لانها حسنة في ذاتها او منهي عنها لانها قبيحة في ذاتها خلافاً لما قاله هب وروسو والاشعريه من علماء العرب فالاتيان بالمامور به مثلاً كاكرام الوالدين وتجنب ما هو منهي عنه كقتل البريء اولهما حسن قبل ورود الامر به والثاني قبيح قبل النهي عنه . لان حسن الواحد وقبح الاخر ثابتان بالعقل قبل الشرع . لان اكرام الولد والديه فعل حسن بالاجماع وان لم ينو الولد اكرامهما لانه مامور به . ولو ان اكرام الوالدين لا يكون حسناً الا من اجل انه مأمور به لم يكن اكرامهما حسناً الا اذا نوي مع اكرامهما الطاعة للآمر به فيكون الحسن ليس صفة للاكرام ولا لازماً له من اجل ذاته بل حسنه في غيره اي في الطاعة . وعليه فيكون من يكرم والديه مع قطع النظر عن الاتيان بما امر به ومن يهينهما مع قطع النظر عن الاتيان بما يخالف المنهي عنه حكم فعلهما واحد فليس حسناً ولا قبيحاً وكان الضدان يوصفان بوصف واحد وهذا بين البطلان ثم الطاعة لامر الامر المسلط وطاعة الله تعالى وامتثال امره ما حكم العقل فيهما الا وان العقل يحكم بوجوب بهما والقيام بهما وانهما واجبان لانهما حسنان وان لم يرد امر وضعي بهما . وما هو ثابت بالعقل قبل الشرع ليس متوقفاً حسنه او قبحه على الشرع كما سوف ترى في الحاشية الاتية . ثم الا ترى ان بعض الشرائع المدنية يقال فيه بالاجماع انه صوابي وعادل و بعضها ظالم ومخالف للصواب فما معنى العدل والصواب . الا ان الشريعة روعي فيها قوانين الصواب وقواعد العدالة حتى استتمت لها شروط الحسن والنفوذ . فليست اذاً الشريعة حسنة من حيث هي شريعة بل هي حسنة من جهة موافقتها للصواب . فليست اذاً الشريعة من حيث هي كذا المبنى الاخير لحسن الافعال لان حسنها مبني على غيرها اي على موافقتها للصواب . فاذاً ليست كل الافعال حسنة من اجل انها مامور بها بل ان بعضها امر به لانه حسن في ذاته ومحمود لمعنى في نفسه وهو من ذاته متعلق الثواب او العقوبة . وايضاً قال

(م): قال «كما هو الفرض» لان الخصوم يجعلون مثل هذه الاوامر والمعاهدات خالية في ذاتها من الحسن والقبح والا اقروا ضمناً انه يوجد اشياء حسنة او قبيحة لذاتها قبل ورود الشرع بها . ونحن نقول: ان هذه الاوامر والمعاهدات التي يجعلونها قاعدة الحسن والقبح اما ان تكون حسنة في ذاتها كما هو الصواب . لان القاعدة لا يختلف حكمها عن حكم العمل بها حسناً او قبحاً والاصح ان يقال ان قاعدة قبيحة يكون العمل بها حسناً وبالعكس . وهذا بين التناقض . واما ان لا تكون حسنة ولا قبيحة وحينئذٍ فكيف يتعقل ان العمل بها يكون حسناً او قبيحاً والشيء يتنوع بصورته . وصورة الافعال هي مطابقتها لتلك الاوامر والمعاهدات . فيستحيل اذاً ان تكون الافعال صالحة ان لم تكن صورتها التي هي تلك المطابقة او الاوامر حسنة لذاتها . الا ان يقال تستمد حسنها من غيرها وحينئذٍ وجد التسلسل

وثانياً: اثبات الشطر الثاني من القضية وهو ان الفرق بين الخير والشر ليس تركه قضاء قضت به ارادة الله اختياراً . ودليله ان هذا القول يؤدي الى نتائج لا يمكن التسليم بها وهي

«١» لو ان الحسن والقبح لا يختلفان الا لان الله خلق بينهما فرقاً

شيشرون لو ان الحقوق قوامها باوامر الشعوب ومراسيم الامراء والروساء واحكام القضاة لكان كل من السرقة والزناء وغيرهما من الشرور حقوقاً (وعدلاً) اذا صادفت رضى الشعب واستقر عليها راي الامة . اه . ثم لو ان الحسن منحصر في ارادة المشترعين لكان ما هو حسن اليوم قبيحاً غداً اذا ورد عليه النهي . ولا يخفى ان آراء الشعب كريشة في مهب ارياح الاغراض المتقلبة

هذا يدل على ضرب من ضروب التحكم والاستبداد المطلق

وقال غيرهم بل الادبية قائمة من جهة الفاعل · فقالوا هي معنى اضافي قائم بملائمة الفعل للحواس او العقل · وقد تفرّع هذا المذهب الى اربعة فروع : فمن قائل ان الخير ما لذّ للحواس والشر ما آلمها واوجعها وهم تباع ابيقور · ومن قائل ان الشيء خير او شر بحسبما يعتبره الحس الادبي خيراً او شراً · اي بحسبما يكون الشيء جاذباً لعاطفة الميل او باعثاً للنفرة · ومن قائل ان قوام الخير والشر في النفع والضرر الفرديين او العموميين فالخير ما جلب نفعاً للخصوص او للعموم والشر ما جلب ضرراً خاصاً او عاماً وهم اصحاب الانتفاعية وقد كثر تباعها

ومن قائل اخيراً ان شيئاً يكون محموداً اذا بان لعقلنا انه كذلك · فترى ان هذه الفروع الاربعة مبناها على مبدأ واحد وهو ان الانسان هو قياس ادبية الاشياء كما هو قياس حقيقتها

وطائفة اخرى قالت : ان الادبية شيء ملازم للاشياء في ذاتها مقولة عليها بالاطلاق لا تتوقف على ارادة الانسان ولا على فعل وضعي خارج وهي معنى في الاشياء نفسها واحد في كل الازمنة والامكنة · وهذا القول الاخير هو الصحيح (عن فرج بتصرف) اه · وهذا هو رأي القديس توما حيث قال : ادبية الافعال البشرية باعتبار الجنس فيها هي قائمة قياماً صوريًّا باضافة تلك الافعال الى الموضوع الواقع تحت قواعد الآداب مع قطع النظر عن كون تلك الاضافة هي اضافة مخالفة او موافقة لتلك القواعد

فمثل هذه الاضافة بمعناها المطلق الذي ذكرناه التي هي الجنس في الادبية تنقسم الى اضافة موافقة لقواعد الآداب وهذا نوعها الاول الذي نطلق عليه اسم الحسن والخير والى اضافة مخالفة لقواعد الآداب وهو نوعها الثاني ونطلق عليه اسم القبح او الشر الادبي · فجنس الادبية اذاً هو اضافة الافعال الى قواعدها · والفصل الذاتي الذي يقوّم النوع هو الموافقة او المخالفة لحكم تلك القواعد الادبية · فافهم هذا لانه يفيدك في حل ما يعرض من الشكوك · اه ·

والشر من مواجب او اسباب خارجة وضعية محضة اي جعلية صرفة · فيقولون سبب الفرق المذكور اما ان يكون اوهاماً تناقلها الخلف عن السلف فرسخت في الاذهان · واما اصطلاحات اجتماعية او شرائع · واما قضاء قضت به العناية الالهية باختيارها وعند منتاني Montaigne ان سبب الفرق الوحيد هو اوهام حاصلة عن التربية · وعند هب وروسو Hobbes et Rousseau ان اساس الادبية قائم على الشريعة المدنية · واخيراً يلوح ان بوفندرف Puffendorf ومن قبله دي كرت قد اسند الى ارادة الله المختارة القدرة على خلق هذا الفرق الذي نجعله بين الخير والشر · هذا واليك اثبات قضيتنا :

اولاً : اثبات الشطر الاول من القضية وهو ان الفرق بين الخير والشر لا يمكن شرحه بسبب فعل موَثر من الناس فنقول :

ان الصفات الخاصة بكل من الخير والشر التي تتجلى لعين وجدان الناس قاطبة حتى تراهم يعيرونها اضطراراً لموضع وضوحها جانب اذعانهم واقتناعاتهم لنافيها (اي تلك الصفات الخاصة) دليل بين على ان الفرق بين حسن بعض الافعال البشرية وقبحها لا يتوقف البتة على ورود فعل جعلي او اشتراع وضعي · لان العلة المكانية والجزئية والمتغيرة وغير اللابثة لا تقوى على تفسير معلول كلي وعام ولابث الاستمرار (مع : كما هو اذعان الاقوام بالاجماع من غير قيد بزمان ومكان وحال)

(٢) باطل الاتجاه في تفسير هذا الفرق الى اوامر استبدادية صادرة عن عاهل مطلق السلطان على ما زعمه هب · او الى موجب

بارادته المختارة) او بشريعة الهية وضعية) لكان يمكن لله ان يوجب التجديف والحنث باليمين ونقض العهود وما شاكلها وهذا بين البطلان [1]

(١) مم: لان هذه وامثالها تكون مباحة اي لا خيراً ولا شراً قبل ورود النهي الوضعي عليها فلا يقبح اذاً ان تسند الى الله الامر بها لو صح زعم الخصوم · ولا يقبح بالله ان يامر بمثلها · لان قبح هذه الافعال لمجرد ان الله اراد باختياره ان تكون قبيحة اذا نهى عنها · فليس يستحيل القول ان الذي فعله الله باختياره كان يمكنه ان لا يفعله اويفعل ضده · والا لم يكن الله مختاراً في فعله

و يعترض بوفندرف فيقول : حسن الافعال البشرية وقبحها صفتان لازمتان للافعال عن مطابقتها اولا مطابقتها لقاعدتها وقانونها الذي هو الشريعة والحال الشريعة هي امر المشترع فاذاً لا يتعقل ان يكون الحسن والقبح في الافعال سابقين لامر المشترع بل هما تابعان له ولازمان عنه · فنجيب اننا نسلم معه ان الحسن والقبح في الافعال قائمان بمطابقة اولا مطابقة الافعال الشريعة · ولكننا نميز بين الشريعة الالهية الازلية و بين الشريعة الالهية الوضعية · فالافعال التي حسنها وقبحها في ذاتها فالحسن والقبح فيها سابقان الشريعة الالهية الوضعية لا الشريعة الالهية الازلية (وسوف ترى الفرق بينهما)

الشريعة الالهية الازلية قضت ان تكون الموجودات مرتبة على نظام طبيعي لما بحسب تفاوت كل طبائعها · فالعقل الذي هو دون الله يكون خاضعاً لله وكل ما في الانسان خاضعاً لعقله قياماً بالنظام الطبيعي القاضي بان الادنى يكون تحت الاعلى وخاضعاً له كما قال القديس توما : فيكون التزام الانسان بالامتثال لاوامر الشريعة الالهية الوضعية مستنداً الى التزامه بحفظ النظام الطبيعي المتقدم · فان لم يكن حفظ النظام الطبيعي حسناً في ذاته او على الاقل حسناً لانه قيام بحفظ النظام لانتفى كل التزام بحفظ الشريعة الوضعية · لان هذا الالتزام مبني على ان العقل تحت الله وخاضع لله ومن ثم مكلف بالاتيان بما يأمر به الله · والحال كون العقل دون الله وخاضعاً لله سابق في الذهن وبالطبع الشريعة الوضعية الآمرة بالفعل · ومعنى حصول النظام والخضوع سابق للاتيان بالمأمور · فاذاً من الضرورة ان يكون قبل

« ٢ » ايضاً لكان كل ما هو حسن بالحسن الادبي واجباً ملزماً وكان فعل الشهامة فريضة لازبة

« ٣ » ايضاً لو ان كل شريعة ادبية مبدأها فعل مختار من افعال ارادة الله الفائقة لما تهيأ لنا التفرقة بين الخير والشر الا بتنزيل وضعي صريح من لدن الله والحال ان مثل هذه النتائج الباطلة يقضى على المبدأ الحاصلة عنه بالبطلان والفساد

الدرس الثاني

في اساس [1] التمييز بين الخير والشر الادبيين

المطلب الاول

(٣٢) قضية : ان مبنى الفرق بين الخير والشر هو الموافقة او المخالفة

الشريعة الوضعية شيء ملزم بالاتيان بما تأمر هذه به · فاذاً يوجد شيء حسن في ذاته غير متوقف حسنه على امر الشريعة الوضعية (كذا عن شروح القديس توما) وايضاً قال القديس توما في ف ١٢٩ من كتاب ٣ من خلاصته ضد الأمم: الاشياء التي يتصرف بها شيء سعياً الى غايته الطبيعية هي ملائمة لطبيعته وما كان بالخلاف فهو منافر لطبيعته · والحال قد بينا ان الانسان ينسب من طبعه الى الله نسبته الى غايته · فاذاً كل الاشياء التي يتأدى بها الانسان الى معرفة الله ومحبته هي قويمة وحسنة بالحسن الطبيعي · وما كان بخلاف ذلك فهو شر للانسان بالشر الطبيعي · فيظهر اذاً جلياً ان الحسن والقبح في الافعال البشرية لا يكونان فقط لمقتضى وضع الشريعة بل لاقتضاء النظام الطبيعي · اه وهذا دقيق وجليل فافهمه لانه مفتاح اسرار هذا المطلب · اه

(١) م : يريد بالاساس او السبب السبب القريب للتمييز بين الخير والشر لان السبب الاصلي والبعيد سيتكلم عليه في عد ٤٥

«٢» ان ظروف الموضوع المكانية والزمانية والشخصية تُرفد

الارادة ينصرف اليها ايضاً ولكن لا انصرافاً قريباً واولياً

اعلم «١» ان ما ينصرف اليه ميل الارادة يختلف باختلاف فعل الارادة بان يكون هذا الفعل اما فعلاً مشيئياً محضاً وهو الفعل الذي يسمونه اصدارياً واما فعلاً مشيئياً ومأموراً معاً · وعليه فيكون موضوع الميل إما شيئاً ما كما ان الله يكون موضوع محبة الله والمال موضوع الحرص على المال · واما فعلاً خارجياً كما هي ارادة التصدق وارادة المشي الخ واما فعلاً باطناً كما هي ارادة محبة الله

«٢» موضوع الفعل الادبي منه موضوع مادي ومنه موضوع صوري والمادي منه بعيد ومنه قريب · وكل ذلك مرَّ بك شرحه في المنطق · فالموضوع المادي البعيد للفعل الادبي هو حقيقة الشيء او الفعل الطبيعية كما هو مال القريب عند مشتهى الاخذ · والموضوع المادي القريب للفعل الادبي هو الشيء او الفعل الذي ينصب عليه ميل الارادة لا من حيث ان الشيء او الفعل منظور فيهما الى ذاتهما بل من جهة ما ينظر فيهما الى اضافتهما الموافقة او المخالفة لقوانين الاداب او النطق السليم كفعل اعطاء المال للفقير من جهة ما فيه إضافة الى النطق القويم او الى قاعدة الاداب كما رأيت في الحاشية على عدد ٣١ · وبهذا تفترق الفضائل الادبية عن الفضائل العقلية لان هذه تلاحظ المواضيع من جهة ما هي في ذاتها وتلك اي الادبية تلاحظ المواضيع من جهة ما هي مضافة الى النطق وقاعدة الاداب · هذا في الموضوع المادي القريب للافعال الادبية ·

واما الموضوع الصوري للفعل الادبي فهو نفس الموضوع القريب الذي ينصرف اليه ميل الارادة من جهة ما هو موافق للنطق او للطبيعة الناطقة او مخالف له اعني من جهة ما هو حسن او قبيح بالحسن او القبح الادبيين · فيكون ان الموضوع الادبي يختلف نوعاً في الادبية بحسبما يكون موافقاً او مخالفاً للشريعة الازلية · وكذا الخطايا التي تخالف فضائل مختلفة بالنوع تكون هي ايضاً مختلفة بالنوع · وكذا يختلف نوع الخطايا لمخالفتها فضيلة واحدة من جهات مختلفة كما هي السرقة والنميمة والتشنيع بالصيت

«٣» يتعلق بالموضوع الادبي كل ما يقوّم جوهر الفعل لا الطبيعي بل الادبي ويقوّم جوهره الادبي كل الاشياء التي تكون مطلوبة بالضرورة لقيامه بحيث اذا فات

الفعل الادبي حصتها من الحسن والقبح · اعني انها تؤثر في الفعل اثرها من الخير والشر فسلب فقير خمسة فرنكات أشد شراً من غصبها من غني (1)

شيء منها او أضيف شيء اليها حصل عن ذلك اختلاف في الفعل نفسه مثلاً موضوع السرقة الصوري هو كون المال مال القريب مأخوذاً من ربه ظلماً من غير رضاه · وجملة هذه القيود تقوّم جوهر موضوع السرقة بحيث اذا فات واحد منها بطل الموضوع ان يكون موضوع السرقة كأن لم يكن مال الغير او لا يؤخذ بدون رضاه ·

«٤» ان الافعال البشرية تشتق ادبيتها الذاتية الاولى من مواضيعها وقد اثبت لك الماتن ذلك · ودليله ان الموضوع هو الذي يحولى بذاته وبالوجه الاولي ان يعطي الفعل نزعه · وهذا صحيح في النظام الطبيعي والنظام الادبي · وذلك لان الذي يحرك القوى الى الفعل تحريكاً بالذات وبالوجه الاولي انما هو الموضوع كما رأيت في علم النفس ولهذا كانت الادبية التي تحصل اولاً وقبل غيرها هي الادبية الحاصلة عن الموضوع · اه ·

(1) مم: «١» يراد بالظروف هنا كل اللواحق التي تتبع الجوهر الذي قد تقوّم به الفعل الادبي وتؤثر في ادبيته شيئاً من التأثير · فيشترط اذاً في الظرف بالمعنى الذي قلناه · ان يلحق بالفعل الكامل القوام الادبي فتكون الظروف اعراضاً لاحقة بالجوهر الادبي · لان قوام الفعل الادبي (او ادبيته الصورية) مستفاد له من الموضوع الصوري كما رأيت · والادبية المستفادة له من الظروف ادبية بالعرض الا اذا انقلب الظرف موضوعاً وحينئذ لا يعود ظرفاً بل موضوعاً · و يزيد على الفعل ادبية نوعية جديدة كالسرقة في محل مقدس «٢» يشترط في الظروف ان تكون مما يؤثر في ادبية الفعل لان الكلام في مبادىء الادبية والظروف التي تؤثر في الادبية هي التي يتضمن مفهومها اضافة الى الطبيعة الناطقة او النظام الادبي بشرط ان تكون متعلقة بطبيعة الفعل لا خارجة عنها كما لو انبعثت من قلبك حاثقة نحو الله وانت مكب على الدرس فتلك العاطفة ظرف من الظروف الادبية المتخللة لفعل الدرس ولكنها لا تدخل فيه فلا تزيده خيراً ولا شراً من جهة ما هو درس

الطبيعية بين افعالنا وغايتنا القصوى

لسائل يقول : باي شيءٍ يقوم الخير الادبي • نجيب :

الخير في الجملة هو ما كان موافقاً لميل الطبيعي للموجود • فاذاً الخير الادبي هو ما كان ملائماً لميل طبيعة الانسان الناطقة [1] ومـا به تتكمل تلك الطبيعة •

والحال ان غاية طبيعتنا الناطقة هي معرفة الله ومحبته مع نعمة النفس الحاصلة عنهما • فاذاً الفعل الحسن بالحسن الادبي هو الفعل الذي يؤدينا تأدية قريبة او بعيدة الى معرفة الله ومحبته ويساعدنا بذلك عَلَى تكميل طبيعتنا الناطقة • وكذا يقال في شيء انه خير بالخيرية الادبية اذا وقع موضوعاً لفعل هو خير بالخيرية الادبية • وبخلافه الشر الادبي • لانه ما

(١) م • الخير الادبي ما كان ملائماً النطق او الطبيعة الناطقة والشر ما كان منافراً للنطق او للطبيعة الناطقة • والمراد بالنطق او الطبيعة الناطقـة هنا لا العقل العيني الفردي او الطبيعة العاقلة الفردية عَلَى ما هي في كل فرد من افراد الناس • بل النطق بمعناه المجرد الكلي والموضوعي • وبيانه ان العقل عقلان عقل مشخص في كل فرد من افراد الناس الموجودين حقيقة وتسميه العقل الفردي • وعقل بالمعنى المجرد والكلي وهو الذي نعرفه بطريقة الاستقراء فنوجب له كل الصفات المستقرآت الكاملة الخاصة بالعقل من حيث هو عقل انساني وهو عقل كلي يشترك فيـه الجميع وان بتفاوت الدرجة وهو ثابت في الجميع ثباتاً لا يتغير • وهذا ما يراد بـه الطبيعة الناطقة • فالسبب القريب للتمييز بين الخير والشر هو الموافقة لهذا العقل ولهـذه الطبيعة او المنافرة لها • وذلك لان العقل الفردي متقلب متغير كثير الضلال ويبين ان ادبية الافعال ليست تكون بموافقتها او بمخالفتها لعقل هذا او ذاك من افراد الناس • والا كانت الادبية متغيرة متقلبة ووقعنا في الاضاليل التي سنردها قريباً اه

كان منافراً لغاية طبيعتنا الناطقة • وعليه فكل فعل يمنع من تكميل طبيعتنا الناطقة فهو شر ادبي وكذلك كل موضوع ضار به فهو شر • واذا نزلت في طريقة التحليل الى آخر درجاته تحقق لك ان الشر هو كل ما يبعدنا عن كمال معرفة الموجود السامي وكمال محبته ويقصينا عن حظ السعادة اللازمة عن هذين الفعلين

الا ترى ان المصداق الذي يدلنا عَلَى الحكم بقدر ادبية الفعل الباطنة انما هي نسبة ذلك الفعل اي اضافته الى كمال طبيعتنا اي اضافته الى غايتنا القصوى [1] لان المعنى واحد في كلا القولين • انا نذم السكر ونرذل الزناء ونعدهما رذيلتين وجريمتين لانهما يحرمان علينا بالحط من مقامنا وتسفيه نفسنا وتدنيسها وتدنيئها • وبخلاف ذلك القناعة والعفة فانـنـا

(١) م : ان حسن الارادة يتوقف عَلَى نية الغاية لان النيـة (او الغرض) تتقدم الارادة تقدم العلة عَلَى معلولها اذ تنبعث ارادتنا الى شيء من اجل ابتغائنـا غرضاً ما وقد قيل اول الفكرة آخر العمل • وهذا الترتيب المسوق الى الغاية يعتبر كانه موجب من مواجب حسن الشيء المراد • كما لو صمت ابتغاء لوجه الله فصومك يوصف بالحسن من اجل انه مصوم من اجل الله فغرضك من الصوم ابتغاء وجه الله •

فلما كان صلاح الارادة متوقفاً عَلَى حسن الشيء المراد حصل بالضرورة ان حسن الارادة يتوقف عَلَى قصد الغاية • والحال غاية إرادة الانسان القصوى هو الخير الاعظم الذي هو الله •

فاذاً يشترط لحسن الارادة الانسانية واتصافها ان تكون متوجهة الى الخير الاعظم الذي هو الله • فاذاً يشترط لحسن ارادة الانسان ان تكون موافقة لارادة الله لان الخير الاعظم الذي هو الله نسبته الى الله نسبة موضوعه الخاص اليـه عزّ وجلّ • (عن القديس توما ف ٨ من س ١٩ من جزء ١ من ق ٢)

نمدحهما ونجلّهما ونعدهما فضيلتين شريفتين حقيقيتين لانهما تشرفان النفس وتزكيانها وتلبسان ما يقتضيه واجب كرامتها الانسانية

(٣٣) النتيجة الحاصلة مما تقدم ان كل فعل محمود انما هو عائد الى تمجيد الله ولو عوداً ضمنياً او بالقوة . وبالعكس ايــ كل فعل قبيح مذموم ففيه اهانة لله ويعلمنا القديس توما ان كل فعل قبيح بالقبح الادبي بما انه لا يمكن ان يؤدي الى الله الذي هو غاية الخليقة فهو متعلق العقوبة عند الله (١)

المطلب الثاني

في مصادر الادبية (٢)

(٣٤) ان مبادىء الحسن والقبح في الفعل البشري ثلاثة :

(١) ف ٤ من س ٢١ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته اللاهوتية . وسوف يتكلم الماتن على استحقاق الافعال للثواب واستجلابها للعقوبة . اه

(٢) مم : يراد بمصادر الادبية او مبادئها تلك العناصر التي تتركب منها الافعال البشرية ويكون بها الفعل العيني المشخص موافقاً للنظام الادبي او مخالفاً له اعني ان الافعال تستمد ادبيتها بوجه اعموم من مطابقتها او لا مطابقتها للنظام الادبي ولكن الافعال الادبية حسنة كانت او قبيحة متعددة وكثيرة الاختلاف فما الذي يجعلها مطابقة او مخالفة للنظام الادبي . فالجواب ان ما يجعل الفعل العيني مطابقاً او مخالفاً للنظام ثلاثة اشياء : الموضوع والغاية والظروف . وليس في الافعال شيء آخر او عنصر اخر . وعليه فكانت مصادر الادبية ثلاثة ليس اكثر . وليس من الضرورة اجتماع الثلاثة في كل فعل من الافعال لحصول ادبيته بل يكفي وجود واحد منها في الفعل العيني ليكسبه الادبية . فالفعل العيني المشخص يختلف اكتسابه الادبية من تلك المبادئ باختلاف طبيعته فمن تلك الافعال العينية ما يكتسبها من

الموضوع الصوري والظروف (او اللواحق) والغاية . فنقول بياناً لذلك

« ١ » ان الموضوع الصوري للفعل البشري هو المبدأ الاول لما فيه من الحسن والقبح (١)

يراد بالموضوع الصوري لا حقيقة الشيء المطلقة بل حقيقة الشيء من جهة ما يقع عليها ويتناولها الفعل الادبي الذي يتضمن اضافة الموافقة او المخالفة لغاية طبيعة الفاعل الناطقة . مثلاً مبلغ من المال مسلوب بطريق الظلم يكون موضوعاً لفعل يعرف بالسرقة والمبلغ نفسه تجود به على الفقراء باختيارك يكون موضوع الصدقة (٢)

مبدأ ومنها ما تحصل له من مبدأ اخر ومنها ما تأتيه الادبية عن مجموع المبادىء الثلاثة كما سوف يتضح لك

ويجب ان تعلم ان ادبية الحسن يشترط لها ان يكون جميع المبادىء المذكورة موافقاً للطبيعة الناطقة . وبخلافه ادبية القبح بناء على القول الشائع : الحسن عن كمال العلة والقبح والشر عن طروء نقص ايا كان (عن تلدين)

(١) قال القديس توما ف ٢ س ١٨ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته اللاهوتية ما تعريبه : الخير والشر في الفعل يحصلان فيه كما يحصلان في غيره من الاشياء عن كمال في الوجود او عن نقص فيه والحال اول شيء يتعلق بكمال الوجود على ما يظهر انما هو ما يعطي الشيء نوعه . وكما ان الشيء الطبيعي يأخذ نوعه من صورته كذلك الفعل يأخذ نوعه من موضوعه كما ان الحركة تأخذ نوعها من حدها . ولذلك فكما ان الخير الاول في الشيء الطبيعي يناله من صورته التي تعطيه النوع فكذلك الخير الاول للفعل الادبي متوقف له من موضوعه الملائم ولذلك سماه البعض خيراً بالجنس (انتهى كلام القديس توما)

(٢) مم : موضوع الفعل الادبي ما انصب عليه ميل الارادة انصباباً قريباً واولياً قال « انصباباً قريباً واولياً » ليخرج الغاية والظروف او اللواحق لان ميل

المطلب الثالث

في الافعال العاطلة (1) Indifferent

(٣٥) لقائل يقول هل كل فعل بشري هو بالضرورة حسن او قبيح ونقول بعبارة اخرى هل من فعل بشري يكون خلاء من حكم

الارادة تستخدم الاعضاء كآلة الفعل . وليس الفعل الخارج يوصف بمعنى الادبية الا بنسبة ما هو مراد ولهذا فالنوع في الفعل البشري يعتبر بمعناه الصوري من جانب الغاية وبالمعنى المادي من جانب الفعل الظاهر . ومن ثمّ قال الفيلسوف الذي يسرق ليزني هو في الحقيقة اشد زناء منه سرقة . اه . عن القديس توما . فترى ان الفيلسوف نسب لذلك السارق الزناء أكثر من نسبته اليه السرقة مع ان فعل السرقة تحقق وفعل الزناء لم يتحقق بعد

نتائج «١» يتحصل من كلام القديس توما هذا : ان الافعال الظاهرة ليست لها ادبية خاصة مميزة عن الافعال الباطنة . وذلك لان الاختيار اساس الادبية وشرطها فلا تقوم ادبية بدونه . والافعال الظاهرة ليست مختارة بذاتها بل تسميتها بالمختارة مستمدة لها من اختيارية الارادة فكذلك ادبيتها تكون مستمدة لها من ادبية الارادة فافهم هذا يفدك كثيراً . اه .

«٢» عند القديس توما ان الخير في الافعال اربعة ١ خير جنسي او طبيعي وهذا قيامه حقيقة الشيء وكمال وجوده ٢ خير نوعي او ادبي وهذا يستمد من الموضوع الملائم ٣ خير مشتق من الظروف من حيث هي اعراض لاحقة بالفعل . ٤ خير مستفاد من غرض الفاعل لا من الغاية الباطنة اللازمة للفعل اه .

(١) مم : العاطلة فاعلة من عطلت المرأة لم يكن عليها حلي والرجل من المال والادب خلا وتريد به هنا الفعل الذي ليس له حسن ولا قبح والحسن حلية فعل الانسان فسمينا ما خلا منه عاطلا تغليباً للحسن على القبح . ويصح تسميته بالفعل المتردد او اللا ولا اذ سوغته أئمة اللغة .

الادبية اي عاطلاً منها فهذه مسألة نزاعية تضاربت فيها آراء أئمة المدارس

فعند القديس توما انه يستحيل ان يكون فعل بشري عاطلاً باعتبار وجوده الواقعي فان كان من الافعال البشرية افعال اذا اعتبرت بالقياس الى موضوعها فلا تكون حسنة ولا قبيحة فهي اذا اعتبرت من جهة حقيقتها العينية اي بما يعيّنها من لواحق الغاية والظروف فيكون جميعها بالضرورة حسناً او قبيحاً (١)

---

(١) مم : ليس محل الخلاف في ما اذا كان من الافعال البشرية ما قد يكون عاطلاً من الادبية بمعنى ان لا يكون خيراً ولا شراً لانه بيّن ان الفعل البشري الذي يفعله فاعله بلا انتباه الى النظام الادبي او الى ملاءمته الطبيعة الناطقة او لا ملاءمته ليس ذلك الفعل منعوتاً بالحسن او القبح وانما محل النزاع في الافعال البشرية الادبية التي تتم مع الانتباه الى النظام الادبي فهل جميع هذه حسن او قبيح او بينها وسط عاطل من الحسن والقبح

وهذه المسألة تعتبر من وجهين لان الفعل الادبي ينظر اليه من وجهين . من وجه ادبيته النوعية المستمدة من الموضوع مع قطع النظر عن غرض الفاعل وباقي الظروف . ومن جهة ادبيته الجزئية المشخصة اسبي مع اعتبار جملة ما قد تحصل عنه ادبية الفعل العيني كغرض الفاعل وسائر الظروف .

لا خفي ان الفعل الادبي اذا اعتبر من وجهة الاول اي بمعناه المجرّد ومن حيث نوعه فلا وجود له الا في الذهن وتكون المسألة فيه نظرية محضة لان الفعل الادبي المتحقق الوقوع لا بد له من لواحق مشخصة ومعينة وهي الظروف التي ذكرناها قبلاً . فنقول

«١» عند القديس توما ان الفعل الادبي ان اعتبر بمعناه المجرّد من حيث ادبيته النوعية المستفادة له من الموضوع مع قطع النظر عن تحقق وقوعه وتشخصه بالظروف فقد يكون عاطلاً اسبي لا حسناً ولا قبيحاً لان موضوعه قد يكون عاطلاً .

«٣» المبدأ الاخير للادبية هي الغاية الخارجة لان غرض الفاعل يؤثر في فعله تكميلاً او تنقيصاً فالذي يتصدق على الفقير قياماً بشعائر الدين

«٢» الظروف سبعة عداً ١ من ويراد به صفة الفاعل وحاله ٢ ماذا ويدل به على كيف وحال الموضوع وكمه كأن تكون الاهانة موقعة على الوالد وكأن تكون خفيفة او ثقيلة ٣ اين كأن تكون السرقة في محل مكرس لله ٤ باي الوسائط كأن يسكر بمال مسروق او يجرح بسلاح منهي عن حمله ٥ لم ويدل به على غرض الفاعل او الغاية الخارجة عن الفعل لان غاية الفعل الباطنة له تنوع الفعل لانها لا تختلف عن الموضوع بل هي هو . فالمراد اذاً هي غاية الفاعل الخارجة عن الفعل . اذ قد يكون غرض الفاعل غاية الفعل نفسه كالتصدق على الفقير بقصد سد حاجته . ولما كان غرض الفاعل يؤثر في ادبية الفعل تأثيراً خصوصياً كان احق ان ينتبه اليه بوجه خصوصي ٦ كيف ويدل به على كيفية حصول الفعل وصفته كالكيفية الباطنة بان يتم الفعل بشدة عزم او تراخ . بانتباه تام او بانتباه ناقص الخ وكالكيفية الخارجة كأن يقع فعل القتل بسم او بسيف بقساوة شديدة بربرية ٧ متى ويراد به كمية الزمان وصفته كأن تطول مدة الفعل او يتم على الفور وكأن يكون الزمان مما ورد النهي عن الاتيان بالفعل فيه او كأن يكون الزمان مقدساً

«٣» الظروف اللاحقة بالفعل العيني الشخصي التي ذكرناها تؤثر في ادبية الفعل لانها يمكنها ان تجعل الفعل المجرد ملائماً او لا ملائماً للطبيعة الناطقة او تجعل الفعل الادبي اكثر ملاءمة او اقل ملاءمة للطبيعة الناطقة . والسبب في ذلك على ما قاله القديس توما : ان الاشياء الطبيعية لا تستفيد تمام كمالها الواجب لها من صورتها الجوهرية التي تعطيها نوعها فقط بل تستفيد كمالاً من كل ما يلحقها من الزوائد المشخصة العارضة كما يكون اللون والتقاطيع كمالاً في الانسان . لان مثل تلك الزوائد ملاصقة له ومعينة لتشخصه . وكما يجري الامر في الاشياء الطبيعية كذلك يجري في الافعال الادبية لان تلك الاعراض واعني بها الظروف الواجبة له مما يقوم تشخصه وتحققه (بتصرف)

يوصف فعله بحسنين متمايزين حسن باطن في الفعل وهو سد عوز المسكين المحتاج وحسن خارج عن الفعل وهو محبة المسيح في اعضائه المبلوين المتألمين والفعل لكي يكون كله خيراً ينبغي ان يكون كذلك في ذاته وفي مواجبه واسبابه وفي ظروفه او لواحقه ونقص شيء من هذه كاف لرده شراً لان الخير عن كمال العلة والشر عن وجود كل نقص[1] . ا ه

(١) مم : المبدأ الثالث لادبية الفعل البشري هي الغاية وقد قدمنا ان المراد بالغاية هنا غاية الفاعل او غرضه لا غاية الشيء المفعول لان غاية الشيء المفعول لا تختلف عن موضوع الفعل فلا تفيده ادبية جديدة غير ادبية الموضوع وكذا قل فيما اذا كان غرض الفاعل هو نفس غاية الفعل

واما كون غرض الفاعل يكسب فعله ادبية نوعية فلأن غرض الفاعل من مقتضيات الفعل البشري ومن مركباته . لان الفعل البشري هو الفعل الصادر عن الاختيار مع معرفة الغاية فيدخل غرض الفاعل في حد فعله بل يمكن ان يقال ان فعله مع الغاية الباطنة للفعل متخذ واسطة لبلوغ غرضه الذي يقصده من الفعل فكأن غرضه صار موضوع فعله الصوري . فكما ان التصدق على الفقير سداً لحاجته فيه اضافة ملائمة للطبيعة الناطقة كذلك التصدق عليه لاجل التكفير عن الاثم فيه اضافة مطابقة للطبيعة الناطقة . ففعل اعطاء المال للفقير ونية سد حاجته وغرض التكفير عن الخطايا جملة اجزاء يتقوم منها الفعل الكلي . واما كون هذه الادبية المستفادة للفعل من غرض الفاعل هي ادبية نوعية فاليك البرهان عليه نقلاً عن القديس توما : يقال في الفعل انه بشري اذا صدر عن الارادة . والفعل الارادي يشمل فعلين فعلاً باطناً هو فعل الارادة وفعلاً خارجاً . ولكل من الفعلين موضوعه الخاص فموضوع الارادة الغاية (او غرضها) وما يدور عليه الفعل الخارج هو موضوع الفعل الخارج . فكما ان الفعل الخارج يستمد نوعه من موضوعه الذي يدور عليه . كذا فعل الارادة الباطن يتنوع من الغاية تنوعه من موضوعه الخاص . والحال ان ما هو من جانب الارادة حكمه حكم ما هو صوري بالقياس الى ما هو من جانب الفعل الظاهر . لان

المطلب الرابع

في ان الرغرغة الفردية او الاجتماعية لا تكون قياسا للخير الادبي

(م : رغرغة مصدر رغرغ كان له رفاهة في العيش وانغمس في الخير)

(٣٦) ان هُبْ واصحاب الظهورية المعاصرين جميعهم ينزلون

وخالفه سكوت بناء على ان الموضوع لا يكون عاطلاً من الادبية حسناً او قبحاً

« ٢ » اما الفعل المعتبر من الوجه الثاني اي من وجه جزئيته ووقوعه من فاعله مشخصاً ومتعيناً بظروفه فرأي القديس توما ان مثل هذا الفعل الفردي الواقعي يستحيل ان يكون عاطلاً بل لا بد له وان يكون حسناً او قبيحاً متعلق المدح او الذم. وبرهانه عليه. ان الفاعل الذي يفعل فعله بترو واختيار فانما يفعل فعله لغرض معين وغاية مسماة . لان الفعل المروّى فيه هو ما كان كما ينبغي لمقام الطبيعة الانسانية وكما يقتضيه شرف مرتبتها والحال الغرض المعين الذي يقصده بفعله الفاعل المروي اما ان يكون ممدوحاً او مذموماً . فان كان الاول فالفعل خير لخيرية غاية الفاعل . وان كان الثاني فالفعل شر لشر غرض الفاعل . فاذاً ليس يكون فعل من الافعال الادبية العينية عاطلاً بل اما ان يكون حسناً او قبيحاً .

الصغرى : اما كون الفاعل المروي يقصد بفعله غاية ممدوحة او مذمومة فلأن لا حد واسط بينهما . وذلك لان الفاعل لا يقال فيه انه فعل بترو واختيار الا اذا فعل للغرض الذي ينبغي وكما ينبغي للطبيعة الناطقة . والحال ان فعل للغرض الذي ينبغي وكما ينبغي ففعله حسن. وان لم يفعل للغرض الذي ينبغي وكما ينبغي ففعله شر لان « فعل للغرض الذي ينبغي . ولم يفعل للغرض الذي ينبغي » قضيتان متناقضتان لا واسط بينهما لتقدير انه يفعل عن ترو واختيار لا عن دافع ميل حسي او مخيلة مع فوات انتباه العقل كما هو تمسيد اللحية او التفل او السعال مثلاً . فاذاً الفاعل المروي ان لم يوجه فعله الى الغاية التي تنبغي ففعله شر لان الشر نقص في نظام

الرغرغة او رفاهة العيش ولذة الحياة الحاضرة منزلة المحرّك الوحيد لجميع افعالنا ومن ثم لما كان حسن الفعل بالقياس الى جميع الناس قائماً باضافة

العقل والصواب

وعارض القديس توما سكوت وتباعه فقالوا : رُب فعل ادبي عيني يكون عاطلا وبرهنوا عليه ببراهين كثيرة اخصها : انه يقال ان الانسان يفعل عن روية واختيار وان لم يصرف قصده الى غاية محمودة بالوضع كما لو فعل بترو فعلاً ملائماً لهناء الطبيعة ونفعها او لسد حاجة من حاجاتها . اذ لا يشترط بالضرورة للفعل المتروّى فيه ان تقارنه نية غاية محمودة مقارنة دائمة وفي كل شيء . والحال مثل هذا الفعل المفعول انتجاعاً لبعض نفع الطبيعة او سداً لبعض حاجاتها لا يكون حسناً لانه لا يقصد به غاية محمودة وليس قبيحاً لانه لا يقصد به غاية مذمومة . لانه يفعل لامر غير منافر للطبيعة . فاذاً ليس من الضرورة ان يكون كل فعل موجها الى غاية ممدوحة . وعليه فيكون هذا الفعل عاطلاً خلاء من الخير والشر . اه

وقال العلامة نلدن Noldin المحقق كلاما دقيقاً نلخصه لك تنمية للفائدة وارشاداً لك في هذه المسألة العويصة التي لا تزال معتركا لاراء النحريرين قال :

« ١ » من حقق النظر في كل من برهاني المذهبين المتقدمين وجد انه يفترض فيهما ان الافعال لكي تكون حسنة يشترط فيها ان توجه توجيهاً وضعياً الى غاية محمودة فينتج عن المذهب الاول ان الافعال التي لا تكون بالقياس الى موضوعها حسنة ولا قبيحة و يفعلها فاعلها لغرض خلاء من الحسن والقبح كمن يفعل فعلاً لاجل لذة محسوسة ولكن بقدر ما لا يخرج به عما ينبغي بل بقدر ما يسوغه حسن الراي فهذه الافعال ينبغي ان يقال فيها انها قبيحة . وينتج عن برهان المذهب الثاني ان جميع الافعال التي تتم بقصد غاية خالية من الحسن والقبح ان فعلت كما ينبغي وبحسبما يقتضيه الراي فهي تكون عاطلة لا حسن ولا قبح فيها سواء كان موضوعها حسناً او عطلاً

« ٢ » يتضح من مقدمات البرهانين ان منشأ الخلاف في الافعال العاطلة عن مصدرين اختلف فيهما اصحاب المذهبين . المصدر الاول هل يثبت بدليل العقل

ملاءمته (اي الفعل) للغاية القصوى كان كلٌّ من اللذة او الألم قياساً للخير او الشر للمحمود ولغير المحمود فيكون رغد الحياة عندهم هو القسطاس الأسمى للادبية

وجوب توجيه الافعال المتروى فيها ابداً دائماً الى غاية محمودة بالوضع او لا يثبت ذلك عقلاً . فان كان الاول اي ان ثبت هذا الوجوب عقلاً فكل الافعال التي فعلها الانسان بقصد غاية هي لاولا تكون قبيحة لأهمال القيام بالواجب المذكور وان كان الثاني اي ان لم يثبت الوجوب المذكور بالعقل فيعود السؤال في الافعال المفعولة مع قصد غاية لا حسنة ولا قبيحة ولكنها تمت كما ينبغي وبحسبها يوجه الرأي هل هي حسنة او لاولا فنحن نقول مع واجب الاجلال لعلماء الرأي المخالف ان في قولهم ببقاء تلك الافعال خلاء من الحسن والقبح مع موافقتها لما ينبغي ويقتضيه الرأي مخالفة للرأي العام ولما يعتقده قاطبة المؤمنين من عدم التزامهم بتوجيه كل افعالهم توجيهاً وضعياً الى غاية محمودة . وليس من يوبخ ضميره على اهمال ذلك الواجب التوجيهي الوضعي . فلا يعقل مثلاً ان الذي يتغذى ليحفظ اعتدال مزاجه وقوام حياته والذي يكتسي ليدفع باللباس اذى الحر او البرد وما شاكل ذلك من الافعال اللازمة لضروريات الانسان وحاجياته اذا فعلها لهذا الغرض فقط (فلا يعقل) ان مثل هذه الافعال يكون قبيحاً . فاذاً لا بد وان تكون حسنة او لا ولا . فعند السكوتيين هي لا ولا وعند التوماويين وهو الرأي الصحيح عندنا ان مثل هذه الافعال يكون حسناً بالحسن الادبي اذا حكم الفاعل على اعيانها بأنها جائز فعلها ونوى فعلها على انها مباحة حلال بنية صريحة (انتهى قول ذلذين)

ونقول بقي ان نعلم ماذا يكون حكم تلك الافعال فيما اذا اهمل او نسي فاعلها ان ينوي فعلها على انها مباحة حلال بنية صريحة

« ٣ » ان مدار الكلام هنا على الافعال البشرية الادبية باعتبار نظامها الطبيعي لا باعتبار النظام الفائق الطبيعة . لان الفلسفة ليس من حقوقها ان تتعرض للبحث عن ذلك النظام الذي يفوق مداركها بل تؤهل له بعض العدد بحسبما يستخدمها فيه اللاهوت . ولكننا نفيدك هنا على سبيل الاستطراد انه لا يصعب التسليم بأن

الاان اصحاب الظهورية المعاصرين كليتري وسبنسر وغيرهما فيخالفون هب من وجه انهم يجعلون قاعدة الفرق بين الخير والشر في رفاه الحياة الاجتماعية بدلاً من اللذات الفردية الشخصية ويسمون هذا المذهب Utilitarisme (اي الانتفاعية)

البحث الاول

في تخطئة مذهب الانتفاع الفردي

(٣٧) « ١ » : يجب ان نعلم قبل كل شيء ان القول بان اللذة هي الموضوع الاول للنزاع الشهوي قول متناقض لان اللذة حاصلة عن الشهوة . فالشهوة اذاً متقدمة بالطبع على اللذة التي تولدها

« ٢ » ان اللذة من المضافات الى الفرد فاذاً هي تختلف باختلاف احوال حياته وتقلبات اطوارها . فلا يمكن اذاً للذة ان تكون ميزاناً قويماً يعرف به اي شيء من الاشياء او اي فعل من الافعال هو في ذاته

الافعال البشرية إن اعتبرت في حالتها الفائقة الطبيعة فيكون بعضها عطلاً كما هي افعال الخطأة وغير المؤمنين التي تتم بمساعدة النعمة وخصوصاً ما يكون منها معداً للتدبير . وحينئذ فلا يراد عند اللاهوتيين بلفظ التعطل ان مثل هذه الافعال لا يكون حسناً بالحسن الادبي الفلسفي اعني انه ليس متعلق المدح بل يريدون بالتعطل انه ليس متعلق الثواب فيفهم من ثم ان بين قولنا متعلق المدح ومتعلق الثواب فرقاً بالنظر الى الحالة الفائقة الطبيعة اذ ليس كل فعل محمود او حسن يكون متعلق الثواب . لان متعلقية الثواب يشترط فيها مع الممدوحية والحسن اشياء اخر سوف تراها في اللاهوت ولكن القول بالعكس اي كل متعلق الثواب ممدوح وحسن . وهذا القدر كاف هنا . اه

وحقيقته متعلق المدح وأيما هو في ذاته وحقيقته متعلق الذم

«٣» هذا وناهيك ان اللذة اذا اعتبرت من حيث هي لذة مع قطع النظر عن تدبير العقل لها فانها تزول من فورها وتفسد من ذاتها اذا تطلبها طالبها من غير قياس وعلى خلاف ما يقسطه التمييز · فهذا الاختبار اليومي شاهدة بان اللذة يعقبها غم او تنقلب ألماً وحزناً · فيتحصل مما قلناه ان مبدأ الادبية الشهوانية واللذة الشخصية فاسد متناقض ترده نتائجه نفسها [1]

«٤» حاولوا ان يستعيضوا عن ادبية اللذة بادبية المنفعة وما دروا ان النافع لا يكون غاية كما قال القديس توما وانما هو خير مشتهى لا من اجل نفسه بل من اجل غيره فهو بمثابة الواسطة الى الغاية · وعليه

(١) مم: ترى من المتن ان مذهب الانتفاعية القائل بان المنفعة هي ميزان الحسن والقبح يتفرع الى فرعين · فرع يجعل قياس الادبية في المصلحة الفردية واللذة الشخصية وفرع يجعلها في مصلحة الجمهور او في منفعة النوع الانساني وكلاهما باطل وقد فند الماتن المذهب الاول · وفي المطلب الآتي يرد المذهب الثاني

وزد على ما قال رداً للمذهب الاول: ان الخير الممدوح ينفصل عن الخير اللذيذ فرب خير ممدوح لا يكون لذيذاً بل مولماً كما هي الفضائل التي تقتضي قهر النفس وتجنب اللذة وكم من خير لذيذ لا يكون ممدوحاً وهذا يتضح عند ايسر تصفح في احوال الحياة · ثم لو ان المنفعة الخصوصية ميزان الادبية وقياسها لكانت الاثرة النفس ومحبة الذات المفرطة من اشرف الافعال وامدح الفضائل · وكان الفعل الذي يجر اقل نفع للنفس اشد خبثاً وشراً وهذا بيّن البطلان · ثم الا يمدح من يضحي حياته للذب عن وطنه وماذا يكون حكم الشجاعة والشهامة وعلو همة النفس والصبر في تحمل البلايا · فان صح قولهم فسلام على اكثر الفضائل العظيمة التي يجمع الناس اتفاقاً على مدحها · اه

فتعود المسألة عن الغاية المقصودة بما هو نافع هل هي اللذة ام هي شيء آخر مختلف عن اللذة · اعني هل هي الخير المعتبر من جهة ملاءمته او لا ملاءمته لغاية طبيعتنا الناطقة

فان قالوا الغاية المقصودة من النافع هي اللذة اختلط مذهبهم بالمذهب الشهواني وكانت ادبية الانتفاع هي نفس أدبية اللذة الشهوانية · وان قالوا بالتقدير الثاني اي بان المقصود من النافع هو شيء غير اللذة · اعني انه الخير من جهة ملاءمته او لا ملاءمته لغاية طبيعتنا الناطقة لزم عن قولهم ان اللذة ليست الميزان العام ولا القياس الاساسي الاصلي للخير والشر [1]

(١) مم: يعترض بنتام Bentham وهو زعيم مذهب الانتفاعية الفردية فيقول لا نزاع في ان الانسان انما يفعل دائماً من اجل محبة نفسه اي رغبة في نفع نفسه · فاذاً النفع الخاص او مصلحة النفس هي غاية جميع الافعال البشرية · وبالنتيجة هي سبب الخير والشر · فنجيب ١ً ان الانسان يفعل محبة لنفسه ومحبة للخير ايضاً · واكثر ما يتفق له انه يفعل محبة بالشيئين معاً كما يثبت بدلالة الاختبار والاستقراء ٢ً ولو سلمنا بان الانسان يفعل كل افعاله رغبة في نفع نفسه فلا ينتج عن ذلك ان محبة النفس هي الغاية الاخيرة لجميع افعال الانسان بل انها من الدواعي الدافعة الى الفعل ٣ً كثيراً ما يتفق ان ما تقوم به منفعة نفس يكون مضرة لنفس اخرى · فاذاً ليست المنفعة الفردية قياساً مطرداً للخير والشر ٤ً لو سلمنا ان الانسان يفعل دائماً رغبة في ما فيه نفعه وان هذه الرغبة تفيد فعله ادبية · فهذه الرغبة هي غرض الفاعل وغايته وهذه تكسب الفعل ادبية عارضة لا جوهرية ذاتية · فيبقى ان نرى الفعل نفسه بالنظر الى غايته الباطنة وموضوعه الصوري هل هو حسن او قبيح وعليه فلا تكون المنفعة الشخصية قاعدة التمييز بين الحسن والقبح لان غاية الفعل وموضوعه خارجان عن شمول هذه القاعدة على ان الادبية الذاتية النوعية تتوقف عليهما كما اثبت الماتن ذلك في مقامه

البحث الثاني

في تفنيد مذهب الانتفاعية الاجتماعية

(٣٨) مقتضى هذا المذهب ان الانسان يتعين عليه تلمس رفاهة الاكثرين واصلاح احوال النوع الانساني وعليه فنقول

«١» اذا شئت ان اجعل حظ الغير مبدأ لسعادتي ومحركاً لسيرتي وتصرفي في حياتي فلا بد لي قبل كل شيء ان اعرف سعادة الغير باي شيء يكون قوامها والا فاسير على غير هدى · فترى من ثم ان المسألة الدائرة على طبيعة غايتي القصوى قد أزيحت مطروحة في جانب الاهمال · ولكننا لم تحل عقدتها ولا كشفت عنها شبهاتها

«٢» اما مبدأ سعادة النوع الانساني فأياً ما وضعناه يمتنع عليه ان يقوم مقام دستور عام وأولي للتمييز بين الخير والشر · اذ قد اثبتنا لك ان قاعدة الفرق بين الخير والشر قاعدة عامة كلية واولية · ولنا على هذا الامتناع دليلان : اولهما ان هذا الذي يجعلونه دستوراً ليس فيه معنى الكلية والشمول لان الادبية متقدمة على تأليف الاجتماعات البشرية وانتظام عقدها · فهذا الوجدان شاهد لي بان اشياء كثيرة وان لم تعتبر اضافتها الى سعادة الاجتماع فهي في ذاتها وبمعزل عن نسبتها تلك · بعضها بين وجه الحسن وبعضها ظاهر وصمة القبح · الا ترى ان من الامور الواضحة لجميع الناس ان الشراهة والحنث وقتل الوالدين هي افعال لا يتوقف قبحها على معنى الالفة المدنية ولا تستعير شرها من الشركة الاجتماعية وانها

وان اجترحها صاحبها في الخفاء او في العزلة وفي ضمن جدران البيت فلا تزال مشوّهة بوصمة العار والدناءة والخبث · فاذاً ليس دستورهم كلياً وشاملاً لكل جزئيات الخير والشر ·

وثانيهما ان هذا الدستور وان اعتبرناه في ضمن الحدود التي يجرون فيها حكمه فليس يكون قسطاساً اصلياً اولياً · وذلك لان سعادة الاجتماع ليست سوى سعادة الافراد الذين يتركب منهم المجتمع المدني [1]

فينتج اذاً ان التمييز بين الخير والشر بالنظر الى الاجتماع هو متوقف على التمييز بين الخير والشر بالنظر الى الفرد · فاذاً ليس ما يحملونه قاعدة هو بقاعدة اصلية واولية

البحث الثالث

في مذهب سبنسر

(٣٩) ان مذهب الرقي الذي تمحله سبنسر بدلاً من ان يسند الحكمة الادبية الانتفاعية الى مبنى عليّ هي في حاجة وافتقار اليه يفضي بطريقة منطقية الى انكار الادبية في الافعال ويرفع كل تمييز بين الخير

(١) مم : وايضاً يستدل على فساد مذهب الانتفاعية الاجتماعية من فساد نتائجه · فلو صح المذهب المذكور لزم عنه «١» ان كل الافعال التي يقصد بها نفع الخصوص وخير الفرد تكون قبيحة او لا اقل من ان تكون شاردة عن قاعدة الحسن والقبح «٢» ان كل الشرائع التي يسنها المضطهدون والمتغلبة الظالمون بغية خير العموم تكون ممدوحة · بل وجميع الجرائم والمظالم والاغتصابات تكون محمودة اذا جرت نفعاً الى الجماعة وهذا بين البطلان (عن فرج بتصرف)

والشر الادبي واليك بيان ذلك

في زعم سبنسر ان علم الاخلاق (الحكمة الخلقية) فصل من فصول علم الميكانيك (او علم الحيل) لان النوع الانساني جزء من العالم المادي والعالم المادي خاضع لحكم ناموسين اساسيين هما ناموس ثبات القوة وناموس الترقي · وناموس الترقي قوامه في انتقال المتجانس من حال تقلبه الى حال استقرار المتباين [1] وثباته · وانما هـذا الثبات الاستقراري حاصل للموجود من انطباق التامه مع محيطه وموافقته لما تقتضيه شروط الوسط الذي يشغله · فينتج من ثم ان الغاية الادبية للانسان هي كمال مطابقة الفرد لشرائط الحياة الاجتماعية واحوالها

وان ترقي العالم المادي وسير النوع الانساني تجري حركاتهما على أزلال متذبذبة مترددة بين اقدام واحجام · وموقّعة توقيع الالحان الا انها لا بد لها ان تفضي مع ذلك انتهاء الى حالة اعتدال واستواء اما الانسان فحالة اعتداله النهائي قائمة بتمام مطابقة الفرد منه لحالة الاجتماع · وكذا بالعكس اي استواء الاجتماع قائم بتمام مطابقته لحالة الفرد · واما الاناني Egoïste (اي من له اثرة النفس على غيره) فهو موجود شارد لا يستقيم استواؤه في مقامه الطبيعي المعد له في الاجتماع · فلا بد من تلاشيه بقضاء

(١) مم : عبّرنا بلفظ المتجانس عما يسمونه في لغتهم Homogène (ما هو متركب من اجزاء من طبيعة واحدة) و بلفظ المتباين عما يسمونه Hétrogène (ما هو مركب من اجزاء مختلفة الطبيعة) كالماء من الاكسجين والادروجين · يقول سبنسر ان المواد المركبة من اجزاء متفقة بالطبيعة شأنها التنقل والتقلب Motabilité · ولا تزال متقلبة متنقلة حتى تأتلف بغيرها من غير طبيعتها اه

حتوم · واما الافراد الذين تسود عليهم محبة الغير ويعمون بفضائلهم غيرهم فهولاء مكفول لهم الوجود ومضمون لهم استخلاف الذرية

واما ما هي الوسائط التي تجعل الانسان صالحًا للاستواء في دسته المعد له في المحيط الذي يشغله فهذا مطلب من حق علم الاخلاق الخوض فيه · فان هذا العلم من شأنه ان يفتش عن تلك الوسائط و يستقصي البيان عن طرائق السيرة ومذاهب السلوك كيف يكون بعضها نافعاً وبعضها ضاراً ولِمَ يكون بعضها نافعاً و بعضها ضاراً · اه

البحث الرابع

في نقد مذهب سبنسر وتفنيده

نقول « ١ » ان رد مذهب سبنسر على وجه وافٍ مفحم يتقاضى تخطئة تصوّره الميكانيكي الذي تصوّر به العالم وهذا مجال واسع ولكن من مجرّد مطالعة مذهبه يتضح لك جليًا ان ليس فيه محل للحرية · وان الخير والشر قد نُسخ فيه معناهما الحقيقي « ٢ » لكي يتهيأ لما يسميه (النواميس الضرورية للحياة) ان يكون قاعدة للتمييز بين الخير والشر يشترط اولاً ان يكون الفرد محيطًا علمًا بما تصل اليه انتهاء حالة النوع الانساني · وثانياً ان تكون الواسطة التي يتأدى بها الفعل الفردي الى تحقيق هذه الحالة النهائية السامية واحدة ليس غير · وان تعددت تلك الواسطة فينبغي لكل فرد من افراد الناس ان يعرف ايها هي الاحسن والآدى الى الغرض · والحال هل من مطلب اصعب مراساً واشد اعتياصاً من مطلب هـذا التعادل النهائي الذي تتجارى اليه قوى الطبيعة باسرها · على انه الدور الاخير

الذي يفضي اليه رقيُّ العالم ؟ وهب ان في العالم من أوتي من توقد الذهن واتساع نطاق الفكر ما يتوصل به الى اجراء هذا التعادل النهائي على قواعد المتناسبات استخلاصاً لنتائجها وتأدياً لحلها فعلى هذا التقدير لا يزال لكل فرد من افراد الناس حق ثابت في ان يشاور في هذه الاعمال التناسبية رأي ضميره وحكمه اما للتصديق بها والاذعان لنتائجها واما لطرحها جانباً ابتغاء اللذة والمصالح الخصوصية · وعليه فكيفما قلبنا وجوه هذا المذهب نرى ان مرجعه بحكم الضرورة إما الى قاعدة تمييز متغيرة متقلبة تتراوح بين اللذة والانانية واما الى دستور مقرر ولابث الاستمرار هو دستور الخير النطقي اعني به دستور الخير الملائم لطبيعة الانسان الناطقة [(١)]

---

(١) مم: تكلم الماتن الى هنا في علة الافعال الادبية الغائية التي هي غاية الطبيعة القصوى ثم في علتها الفاعلة التي هي الارادة ثم في علتها المادية التي هي الادبية المادية القائمة من جانب المواضيع التي ترد عليها الافعال والحاصلة في نفس الافعال من جهة ورودها على الموضوع · ويتكلم في الدرس التالي على علة الادبية المثالية اي الشريعة مرجئاً البحث عن الادبية الصورية الى درس آخر في الضمير ولكننا نقدم كلامنا في العلة الصورية المذكورة لكي تكون مالكاً لاقليد هذا الباب تسير على هدى فنقول :

الادبية الصورية قائمة باختيار الارادة شيئاً من جهة ما تتدبر في فعلها بحكم عقلي عملي قاضٍ بوجوب الفعل او الترك لموافقة الفعل للشريعة او لمخالفته لها · فاختيار الارادة هو هنا بمثابة المادة للادبية الصورية واما حكم العقل العملي القاضي بملاءمة او لا ملاءمة الفعل للطبيعة الناطقة والشريعة فصورتها ·

فيكون الفاعل لما يُمدح او يذم من اجله هو الفاعل القادر العالم بحال الفعل فالقادر من قدر على الفعل والترك · والعلم بحال الفعل (صورة الادبية الصورية) معرفة الفاعل حال ملاءمة او لا ملاءمة فعله الطبيعة الناطقة وامر الشريعة ·

الدرس الثالث

في الشريعة [(١)] الادبية

المطلب الاول

في ما هي الشريعة الادبية الطبيعية وفي تحققها في الوجود

(٤٠) ان الانسان مكلف بالشريعة الطبيعية وخاضع لها · واعني

ويكفي ان تكون معرفة الفاعل معرفة مشتركة تحصل للعامة · وهي التي يعرف بها كون الشيء خيراً او شراً معرفة يقينية وان لم تكن جلية اي مبينة الاسباب واخرجنا بالقيد الاخير المعرفة الخاصة اي العلمية التي تحيط بالشيء · واسبابه فهذه ليست ضرورية للعاصي حصولها لخاصة الناس فضلاً عن عامتهم · اه

(١) مم: الشريعة فعيلة من شرع وهو في اللغة البيان والظهور · و يقال شرع له كذا جعله طريقاً ومذهباً · وفي الاصطلاح الشريعة بمعنى المفعول ما سنه الله لعباده من السنن والاحكام · وبمعنى الفاعل الائتمار بالتزام العبودية وبما سنه الله (المحيط) وهذا تعريف لفظ الشريعة · واما تعريف معناها فهو أنها القاعدة المثالية التي ينبغي ان تنطبق عليها الاشياء طبيعية كانت أو صناعية أو ادبية ولهذا يقولون الشرائع الطبيعية وشرائع الصناعة والشرائع الادبية وعلى هذه الأخيرة مدار الدرس المذكور في المتن · والقديس توما قد عرفها بقوله : الشريعة الادبية هي قاعدة الافعال وقياسها يؤمر الانسان بالتصرف بحسبها فعلاً او تركاً · اه · قال (قاعدة الافعال) واراد به القاعدة الظاهرة والبعيدة للافعال البشرية · لان القاعدة القريبة الباطنة هو الضمير المدرك للشريعة التي هي قاعدته القريبة · فالشريعة تدبر الافعال توجيهاً الى الغاية على وجه تبقى معه الافعال بشرية اي مختارة · وحينئذ لا يمكن للشريعة الخارجة ان تدبر تلك الافعال الا بواسطة ادراك الضمير لها وتطبيقه منطوقها الكلي على الجزئيات الفردية · والمؤلف يعرف الشريعة

بالشريعة الطبيعية ميلاً يعد الانسان على وجه عادي الى معرفة غاية طبيعته الناطقة والوسائط المؤدية اليها والى صرف ارادته اليها والى معرفة ما يصده عن ادراكها وتجنبه · وهذه قضية نثبتها بثلاثة براهين [1]

« ١ » البرهان الاول قياس الشبه والنظير : ان كل موجودات هذا العالم تقل في نفسها نزاعاً نحو غايتها · وشريعتها ان تسعى نحو تلك الغاية وهذه قاعدة عامة · والحال الانسان لا يخرج عن حكم هذه القاعدة لان فيه ميلاً يتوجه به نحو غايته وهذه الغاية انما تدبر فاعلية الانسان بتأثيرها في عقله وارادته · والتأثير الذي تفعله الغاية في قوى الانسان

الطبيعية الادبية بانها ميل راسخ في الانسان يعده الى معرفة غاية طبيعته الناطقة والوسائط المؤدية اليها فيتلمسها بارادته والى معرفة العوائق التي تصده عنها فيتجنبها باختياره · اه · فترى ان تعريف المؤلف شمل قاعدة الافعال الخارجة والباطنة اي القاعدة البعيدة والقاعدة القريبة كما يظهر عند أيسر تأمل · اه

(١) م : يثبت المؤلف هنا وجود الشريعة الطبيعية رداً لجاحدين وجودها واصحاب الحلولية والماديين واصحاب الظهورية · فان هولاء جميعهم ينكرون وجود الشريعة الطبيعية كما ينكرها اصحاب الانتفاعية الفردية او الاجتماعية · اه

واعلم ان هذه الشريعة وُصفت بالطبيعية لان موضوعها النظام المبني على جواهر الاشياء وطبائعها من جهة ما فيها من الموافقة او المخالفة لطبيعة الله ثم لانها اي هذه الشريعة منطبعة في الانسان لانها نور يفيضه الله في كل انسان ليدرك به النظام الطبيعي للاشياء وغايته القصوى والوسائط المؤدية اليها ويحرّك ارادته اضطراراً الى ارادة الخير الكلي واختياراً الى اتخاذ الوسائط الجزئية الموصلة اليه · وايضاً تسمى هذه الشريعة طبيعية لانها شأنها ان تؤدي الى غاية الطبيعة الانسانية الناطقة · اه

الشريعة هو ما يطلقون عليه اسم الشريعة الطبيعية للانسان [1] فاذاً يوجد للانسان شريعة طبيعية يكلف بها (م : والا كان الانسان احط مرتبة من البهيمة وكانت عناية الله أرأف بالبهيمة منها بالانسان)

« ٢ » البرهان الثاني من علم الوجدان · كل انسان يجد من نفسه جاذباً سامياً متغلباً يستميله نحو الخير الذي يدركه بالعقل · وانه اذا شاء ان ينقاد لتسويل نفسه الامارة بالشر فلا بدّ له من الانتصار على

---

(١) م : ترى ان المؤلف عرّف الشريعة بانها ميل ثم قال انها تأثير الغاية ووجه التوفيق في ظاهر التضاد بين القولين ان الميل اما ان يكون بمعنى المتعدي من ما له الى الشيء فهو نفس التأثير واما ان يكون بمعني اللازم من مال الى الشيء وهو حينئذٍ معلول التأثير والمعنى صحيح على كلا التقديرين كما يظهر عند ادنى تأمل لا يتعرّض المؤلف هنا لبيان طبيعة هذا الميل وهذا التأثير لانه تكلم على ذلك في علم النفس وعلم الكلي حيث بحث عن غاية الانسان وعن العلل · واما من اين يتأتى هذا التأثير وكيف يتأتى فستخلصه من شرح برهانه الثالث ·

والقديس توما عرف الشريعة الطبيعية قال : هي مشاركة الطبيعة الناطقة بنصيب من الشريعة الالهية · وفسر الشرّاح قوله قالوا : كما ان العقل النظري يدرك المبادىء الاولية النظرية ويستخلص منها النتائج بقوة ما أوتيه من لدن الله من نور الادراك كذلك العقل العملي يدرك المبادىء العملية الادبية الأولى ويستخلص منها النتائج وذلك بقوة النصيب الذي أفيض عليه من الشريعة الالهية التي هي مديرة العقل وقياسه · فتلك المبادىء العملية الاولية الدائرة على ما هو الصواب مع ما يحصل عنها من النتائج الكلية فهي ما يسمونه الشريعة الطبيعية · وان هذه المبادىء العملية وان كانت خلقية في الانسان كما هي خلقية المبادىء النظرية فيمكن ان يقال انها مكتسبة باعتبار الحدود التي تتركب منها التي هي مكتسبة كما ان التصورات في التصديقات الاولية النظرية مكتسبة ايضاً

زاجر باطني يقاومه ويمانعه ويضطره اذا سقط ان يحكم على نفسه بالزلة ويخي عليها بلائمة النقيصة · ومن هنا يتولد فينا قرة عين بعد عملنا الخير وحياء وخجل نفس بعد فعلنا القبيح ·

« ٣ » البرهان الثالث مستمد من العناية الالهية واليك بيانه :

ان الله من قبل ان يخلق العالم باختياره لزمه ان يقصد غاية وان يؤثر الوسائط التي تكفل تحقيق نيلها

هو الحكمة الغير المتناهية يمتنع عليه ان يغلط في اضافة المناسبة بين خليقة من الخلائق وغايتها · وقداسته غير المحدودة تقضي عليه ان يستحسن تلك الاضافة الضرورية ويريدها · ولما كان ذا قدرة فائقة كان يقوى على تحقيق تلك النسبة على الوجه الذي تطلبه طبيعة كل عامل مخلوق

فينتج من ثم ان الله جلت عنايته طبع في جميع الموجودات المخلوقة ميلاً يندفع بها نحو غايتها وأرفدها مبدأً مدبراً لافعالها يوجهها على وفق مقاصد عنايته الازلية · اعني انه وجب عليه ان يطبع في كل عامل مخلوق شريعته الطبيعية · والحال ان هذه الشريعة الطبيعية ينبغي لها ان تكون محكمة المطابقة مع تركيب المحل المكلف بها

فاذاً لا يمكن للشريعة الطبيعية المنطبعة في طبيعة الانسان الناطقة الحرة ان تكون شريعة قدر مبرم محتوم بل يجب ان تكون قائمة بميل عقلي يحمل العقل على ايجاب بعض مبادئ عقلية بحكم معصوم · وان شئت فقل يجب ان تكون (اي الشريعة) قائمة بدافع يبعث الارادة من

غير اكراه ولا اضطرار الى تلمس الخير الحقيقي الذي زكنه العقل (١)

المطلب الثاني

نظرة تأليفية في الشريعة الأزلية والشريعة الطبيعية

(٤١) الشريعة الازلية هي إعداد الخلائق جميعها الى الغاية التي تصورتها الحكمة الالهية وتهيئة جميع قواها الفاعلة لتلك الغاية · قال القديس توما (ف ١ س ٩٣ جزء ١ من قسم ٢) : ليست الشريعة الازلية شيئاً آخر سوى الحكمة الالهية من جهة ما هي مدبرة لكل الافعال والتحركات والاشواق · اه · وانما غاية هذه الشريعة الازلية في الخليقة

(١) مم : والقضية المذكورة في المتن ثابتة ايضاً يبطلان نقيضها · لو رفعنا الشريعة الطبيعية لانتقض اساس الادبية او لجعلنا هذا الاساس منوط التعلق بخاطر الانسان يتحكم به كيف يشاء وكان للانسان ان يجعل السرقة والقتل مثلاً يوماً حلالاً ويوماً حراماً بحسبما يطيب له · وهذا بيّن التناقض · فان اساس الادبية راسخ غير متزعزع ولا متغير وقد اضرب المؤلف عن برهان النقل اكتفاء ببرهان العقل الذي اورده · من تصفح تواريخ الملل والشعوب تحقق ان الناس بالسرم في كل مكان وزمان وان اختلفت نحلهم وعاداتهم واديانهم وآدابهم فهم مجمعون اتفاقاً على التسليم بوجود شريعة طبيعية وليس فيهم عالم او امي يجهل هذه المبادئ : لا تفعل بغيرك ما لا تريد ان يفعله غيرك بك · والخير يُعمل والشر يجتنب وما شاكلها من المبادئ الادبية التي هي الشريعة الطبيعية · والحال اجماع الناس دليل راهن موجب اليقين في مادة مثل هذه همّاً وخطراً · ولا سيما وان هذه المادة هي مناط العمل ومكبح الشهوات فاذاً توجد شريعة طبيعية ··· ويحسن بنا ان نذكر لك كلام كنت نفسه لانه تكذيب لمذهبه قال : امران يوعبان النفس انذهالاً واجلالاً لا ينفكان يتجدد ان فيها · فوقنا سماء حلاّها بالنجوم وفينا شريعة ازلية · اه ·

الناطقة الحرة هي الشريعة الطبيعية · وقال القديس توما ايضاً : واما الشريعة الطبيعية فليست شيئاً آخر سوى نور في العقل مفاض من لدن الله به يعرف الانسان ما ينبغي عليه فعله وما ينبغي تجنبه وقد اعطى الله الانسان هذا النور وهذه الشريعة عند خلقه اياه · اه

فاذا اعتبرنا الشريعة الطبيعية بصورتها العامة المجملة نراها منحصرة بهذا الامر الاساسي : الخير ينبغي ان يفعل ويلتمس والشر ان يجتنب · وهذا مبدأ اولي كلي من شأن العقل ان يستخلص منه النتائج القريبة او البعيدة او الابعد قصد ان يدبر الارادة في مسالك الحياة

هذا ولما كان مفهوم الشريعة يرتبط به معنى الالزام او الوجوب حسن لنا ان نبحث عن طبيعة الايجاب الادبي ومصدره فنقول

المطلب الثالث

في طبيعة الايجاب الادبي

(٤٢) ان معنى الايجاب يلازمه معنى الضرورة ولكن الضرورة الملازمة للواجب

« ١ » لا تكون من قبيل الضرورة الطبيعية وانما هي ضرورة ادبية

« ٢ » ليست بضرورة نظرية بل هي ضرورة عمليـة

« ٣ » ليست بضرورة شرطية مقيدة بل هي ضرورة مطلقة

والواجب الادبي يتضمن ضرورة عملية واردة بصيغة الامر المقتضي فعل ما هو خير ادبي وتجنب ما هو شر ادبي فعلاً وتجنباً اختياريين[1]

(١) مم : الوجوب بمعناه المطلق عبارة عن ضرورة تجري بها المخلوقات سعياً

وان قلت ان في هذا القول تنافياً واشكالاً فكيف يخرج الكلام على وجه ينجلي فيه التوفيق فسترى ذلك في المطلب الآتي فتنبه

المطلب الرابع

في اساس الايجاب الادبي

البحث الاول

في صورة المسألة

(٤٣) عند كثيرين من أئمة الحكمة الادبية المسيحيين الذين جاؤوا بعد كنت[1] ان الواجب الادبي لا يتحمل الا شرحاً واحداً ممكناً وهو

بافعالها نحو غايتها · وهذه الضرورة في المخلوقات الناطقة هي غيرها في المخلوقات غير الناطقة · لان الفرق بين الضرورتين فرق جوهري نوعي · لان المخلوقات غير الناطقة تدفع نحو غايتها بدافع محتوم ملجيء ومعيَّن · واما المخلوقات الناطقة فيلزمها ان تميل من نفسها الى غايتها على وفق ما تفرضه عليها رسوم الشريعة · فالضرورة الاولى طبيعية واما الضرورة الثانية فتوصف بانها ادبية · فالايجاب الادبي اذاً هو ضرورة تفرضها الشريعة على الخلائق الناطقة بفعل شيء او تركه وهذه الخلائق وان وجب عليها الائتمار بامر الشريعة تبقى قادرة على الفعل وعلى الترك وعليه فلا ينزع عنها اختيارها · وذلك لان الايجاب الادبي يلحق الارادة من طريق العقل وبواسطته لانه هو الذي يدركه ويبلغه الارادة · والحال العقل لا يغير طبيعة الارادة التي خلقت مختارة · اه

(١) م : عند جاحدي الوحي ان سبب الايجاب الادبي هو العقل ليس غير لانهم يقولون ان نفس الانسان لا تقبل من الخارج معيناً يخصصها للفعل وانما هي تعين نفسها غير مؤتمرة بامر آمر · ولكنهم اختلفوا في شرح ذلك فرأي كنت ان العقل مستقل بولاية نفسه اعني ان الانسان هو المشترع السنن لنفسه ولا يدير الا بشرائعه الخاصة ويريد بالعقل لا العقل النظري الذي يبين لنا شيئاً ما هو بل العقل

ان سبب الوجوب الادبي هو سلطان الله المشترع السامي للنظام الادبي كما هو الواضع الاعلى للنظام الطبيعي وهم مجمعون على هذا الرأي الا ان بينهم خلافاً فيما اذا كان وصف الوجوب للشريعة الادبية مستفاداً لها من ذات الله او من عقله او من ارادته او من عقله وارادته معاً

واما براهينهم على المبدأ المجمع عليه فهي انه لا يتصور شريعة بلا مشترع ولا امر بلا رئيس له القوة والحق على فرض اوامره على مرؤوسيه . والحال ان الذي له القوة ويلي الحق في سن اوامر نافذة الحكم عموماً وبوجه الاطلاق انما هو الله وحده . فاذاً مبدأ الايجاب الادبي هو في الله وحده . وهذا يسمونه مذهب الادبية اللاهوتية

وايضاً ان شرح الايجاب الادبي الذي ذكرناه يكفل وحده التفرقة بيننا وبين مذهب استقلالية العقل ومذهب الادبية المتقلة Indépendente وهما مذهبان تحمّر عليهما رأي جاحدي الوحي . وفي رأينا ان التخيير بين الادبية اللاهوتية بالمعنى الذي شرحناه والادبية الاستشارية Autonome ليس من قبيل الضرورة الموجبة [1] . ولهذا ترانا نتمسك برأي القديس

العملي الذي يفيدنا ان شيئاً ماذا يجب ان يكون وان هذا العقل العملي او المعلومات الادبية المدركة من المتقدم هو الشريعة او الايجاب الصادر من نفس تلك المعلومات والعقل في معلوماته هذه مستقل بنفسه مالك لامره لا يحنو رأسه طاعةً لسلطة ولا ينقاد لامر رئيس ولا يفعل خوفاً من الشر او طمعاً في الخير والسعادة بل يفعل لمجرد الشر بعناه

(١) مم : معناه ان التخيير ليس حكمه موجباً اذ يوجد حد وسط بين الامرين المخير فيهما اذ القضية ليست من القضايا المنفصلة الحقيقية حتى يلزم صدق احد طرفيها اذا كذب الآخر كما رأيت في المنطق اذ راي المؤلف ان المذهب الذي يرويه عن القديس توما هو المذهب الصحيح كما بينته . اه

توما بلا تحذُّر من الخطأ . والقديس توما يحمل مستند الايجاب الادبي على اساسين . اولهما قريب وهو الطبيعة الانسانية والثاني بعيد وهو عقل الله من جهة ما لله عناية . واليك اثبات ذلك

البحث الثاني

قضية أولى : الايجاب الادبي يجد تفسيره واساسه في الطبيعة الانسانية

(٤٤) ان الضرورة الادبية الملازمة للوجوب (كما رأينا في عدد ٤٢) يتضمن منطوقها ثلاثة اشياء «١» ضرورة طبيعية تضطرنا الى ارادة خيرنا وخيرنا الكامل ويتضمن مفهومها من باب التضايف امتناعاً طبيعياً يمتنع علينا معه ان نُريد ما قد لا يكون فيه خير لنا او ما قد يلوح ان ليس فيه خيرُنا

«٢» والشيء الثاني ضرورة طبيعية تلجئنا أن نعرف آجلاً او عاجلاً وتكراراً أن خيرنا الحقيقي لمّا كان لا يحصل لنا كماله الاَّ بتملك الله كان ان السعادة التي نتطلبها بالضرورة يتقاضى تحقق فوزنا بها ان نستعمل طبيعتنا برمتها في خدمة الله . وهذه المعرفة الضرورية الحاصلة لنا آجلاً او عاجلاً ومن طريق التكرار انما تتمّ لنا من طريقين من طريق انتباه العقل ومن تبادر العقل بداهةً الى تطبيق مبدأ العلّية على افعالنا وعلى طبيعتنا المحدودة والمتوقف وجودها على غيرها

«٣» والشيء الثالث حرية طبيعية تكون بها بالخيار في القيام بالواجب فلئن كان بين سعادتنا الكاملة التي نتلمسها بالضرورة وبين عمل الخير الادبي

وخدمة الله علاقة تلازُم وجودي بيّن الوضوح من جانب الشيئين فان عمل الخير الادبي ومزاولة خدمة الله لا تتعلق بهما مع ذلك شريعة ضرورية تعلّقاً تبعثنا ضرورة الى تلمّس سعادتنا فينتج من ذلك ان ضرورة الواجب لا ينافي اختيار القيام به بل هما شيئان متآلفان متوافقان

ودليل ذلك أنّا اذا اعتبرنا احوال حياتنا الحاضرة وشرائطها نرى ان عمل الخير الادبي وبوجه اخصّ خدمة الله هما امران يصاحبهما في العقل مشتبهات حوالك وفي الارادة اهوال الخوف ومشاق العناء وملمّات الحرمان مما يجوز معه للارادة ابداً ان لا تتوخّى خيرها الحقيقي لأن موضوعها المساوي هو الخير الذي هو كامل من كل وجه وليس فيه شائبة شريّة ولا يكدّره مشقة وعناء فينتج من ثمّ ان تلك الضرورة الطبيعية التي تندفع بها الى توخي خيرنا والى النظر في ما يتحقق به في حياة آتية مع ما يلابسها من اختيار ارادة الموضوع العيني الشخصي الذي يوجد هـذا الخير متحققاً فيه بواقع الحال هي (اي تلك الضرورة مع الاختيار الذي يصاحبها) التي تخوّل الواجب الثابت على الانسان تركّب هذه الصفات التي يطلقون على مجموعها اسم الضرورة الادبية او الايجاب الادبي

وهذه الضرورة الادبية تتعلق قبل كل شيء بوجوب ارادتنا غايتنا الحقيقية التي هي غايتنا الادبية ولكنها تستلزم تبعاً ومن طريق النتيجة ضرورة ادبية من جنسها هي ضرورة استعمال الوسائط التي تفضي بنا الى تلك الغاية

وان الذي يبعثنا الى معرفة الوسائط المناسبة للغاية هو ذلك الاستعداد او تلك السهولة المألوفة التي تدرك بها بلا عناء ولا نظر مبادئ العقل العملي

والتي يسميها المدرسيون « ملكة مبادئ النطق العملي » او بلفظ واحد يوناني « Synderesis » سندرزيس (م: من لفظة يونانية معناها الحفظ والرسوخ ويسمونها ملكة المبادئ العملية الادبية [1] لان الملكة راسخة في النفس)

فاذاً يسوغ لنا القول بأن الطبيعة الانسانية هي لنفسها شريعة [2] وانها تحمل في نفسها ايجاب عمل الخير واجتناب الشر · ومعنى

---

(١) مم: ادبية الفعل تتركب من الفعل المشيئي المختار على انه مادتها ومن حكم العقل العملي على انه صورتها والحكم العملي الذي يصور الادبية يتألف من ثلاثة تصديقات ترد على ترتيب ذكرها اولها الخير ينبغي ان يفعل والشر ينبغي ان يجتنب (وهذا ما يسمونه بلغتهم Synderesis او ملكة المبادئ العملية) وثانيها القتل شر وهنا المعرفة التي يسمونها المعرفة الادبية « Scientia moralis » وثالثها فقتل هذا الرجل الذي اراه امامي حرام عليّ يلزمني اجتنابه وهذا هو الضمير الادبي وسوف يرد عليك شرح كل ذلك مسهباً في بابه · اه ·

(٢) مم: قال القديس توما لما كانت الشريعة قاعدة وقياساً كان وجودها في الشخص على ضربين اولها كوجود القاعدة في واضعها والقياس في القائس · وثانيهما كوجود القاعدة في متعلقها والقياس في مقيسه · لان الشيء بقدر ما يأخذ من القاعدة والقياس مشتركاً فيهما بقدر ذلك يتدبر بالقاعدة او يقاس على القياس · ولما كانت جميع الاشياء تعمها العناية الالهية كان انها تتدبر وتقاس بالشريعة الازلية · فيتضح اذاً ان جميع الاشياء تشترك في الشريعة الازلية ضرباً من الاشتراك بمعنى ان جميعها يحصل فيها عن اثر تلك الشريعة اميال نحو افعالها وغاياتها · وان الخليقة الناطقة تمتاز عن باقي الخلائق في انها تشملها العناية الالهية بوجه افضل فتشترك هي فيها وتصير معتنية بنفسها وتتعدّى عنايتها الى غيرها ومن ثم فتشترك ايضاً في العقل الازلي الذي يحصل لها به ميل طبيعي نحو ما ينبغي من الفعل والغاية (ف ١٣ من س ٧٩ ق ١ من خلاصته) وقال في جوابه على ١ من ف ١ من س ٩٠ من

قولنا هذا هو ان انبعاث النفس سعياً نحو خيرها الكامل يجري على الارادة

جزء ١ من ق ٣ : فكل ميل حاصل عن شريعة ما يطلق عليه اسم الشريعة لا بالمعنى الاصلي الذاتي بل بمعنى المشاركة والاستتباع . اه وليس اشتراك باقي الخلائق في العقل الازلي يصح ان يطلق عليه حقيقةً اسم الشريعة ولكنه يطلق على اشتراك الطبيعة الناطقة فيه . لان اشتراكها فيه اشتراك من طريق العقل والنطق وبخلافه اشتراك الخلائق غير الناطقة والشريعة من متعلقات العقل . اه

فاذا فهمت هذا انجلى لك معنى الماتن حيث قال : ان الطبيعة الانسانية هي شريعة لنفسها وحاملة في ذاتها ايجاب عمل الخير وتجنب الشر . وتبين لك انه ابعد من ان يسلم بمذهب استقلالية العقل والادبية المستقلة الذي مرَّ بك ذكره في الحاشية على العدد ٤٣ المتقدم كما يوهمه ظاهر كلامه . وقوله ان الانسان شريعة لنفسه (وهي العبارة التي استعملها القديس بولس والقديس توما) فيراد به ان الانسان حتى نفسه من جهة ان قاعدة الاداب منطبعة فيه وينبغي ان تتصرف اميالة بحسبها . فميله الطبيعي النطقي مشارك في النظام الذي وضعه فيه واضع النظام . وبيان هذا في ما قاله القديس توما فانتبه اليه لانه دقيق قال ما مفاده : النطق في الانسان او الانتقال الذهني ضرب من الحركة تبتدئ من تعقل قضايا يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته من غير حاجة الى نظر او عناء وتعلم على ان تلك القضايا ضرب من المبادئ الغير المتحركة وتنتهي (اي الحركة الذهنية) الى العقل من جهة ما تحكم بتلك المبادئ المعلومة لذاتها على المجهولات التي وجدناها بالبرهان القياسي . وكما ان العقل النظري يبرهن في الاشياء النظرية فكذلك العقل العملي يبرهن في الاشياء العملية . اه . فينتج انه كما ان المبادئ الاوليات النظرية حاصلة لنا بداهة ومفاضة لنا في الطبيعة فكذلك المبادئ الاوليات العملية حاصلة لنا بالبداهة وبالغريزة النطقية . فكما يقال في العقل النظري المستنير بتلك الاوليات انه قاعدة الحق لنفسه فكذلك يقال في العقل العملي المسترشد بتلك المبادئ الاولية العملية الادبية انه قاعدة الادبية لنفسه لحصول تلك المبادئ الاولية العملية له بداهة وانتهائها اليه اي الى تسديد اعماله وتوجيهها الى الغاية بقوة تبرهنه وقياسه . وكما ان

المستنيرة بمبادئ العقل العملية ضرورة ادبية تدفعها الى توخي الخير المحمود وبالنتيجة الاخيرة الى توخي الخير السامي الذي يتحقق لما فيه الخير الكامل

البحث الثالث

قضية ثانية : ان السبب الاخير للتمييز بين الخير والشر فللوجوب والشريعة الادبية انما هو في الله واما من وجهه الصوري فهو موجود في العقل العملي لذلك الذي اعد الموجودات الى غاية قصوى ضرورية ونقول بعبارة اوجز ان ذلك السبب هو من وجهه الصوري موجود في عقل العناية العملي

(٤٥) شرح القضية واثباتها . ان الله يعلم ماهيته قبل كل شيء ويعلم نفسه انه الخير الواجب الضروري ومن ثم يعلم ما لتلك الموجودات التي في قدرته ان يخلقها من الاضافات الى جودته الذاتية ويرى ان كل موجود مخلوق ينبغي من الضرورة ان يكون غايته الموجود الالهي الذي هو الخير الضروري الواجب والغير المتناهي

القول بان العقل النظري قاعدة الحق النظري لا ينفي كون القاعدة الاولى للحق هو الله فكذلك القول بان العقل العملي قاعدة الادب وشريعة الانسان لا ينفي كون الله القاعدة الاولى . لان الله قاعدة الحق والخير البعيدة الاولى والعقل قاعدة الحق والخير القريبة . والمعلول اشدُّ تعلقاً بالعلة الاولى منه بالعلة الثانية . لان العلة الثانية انما تفعل بقوة العلة الاولى كما قاله القديس توما . فان كان العقل قاعدة تقاس عليها خيرية الارادة الادبية فذلك انما ثابت له ومستفاد له من الشريعة الازلية التي هي العقل الالهي من جهة ما يعتني الله بمخلوقاته . وهذا خلاصة ما قاله الماتن فافهمه . اه .

الذي يحفظها وتزكية من يقوم بها

وان الصفات الراسخة التي تحصل في النفس عن حفظ الشريعة الادبية

فيه بالقياس الى من يتوخاه لا بالاطلاق · اعني ان المتوخي يختار ما يرشده العقل السليم والحكم المدبر بالفطنة انه ملائم له مع اعتبار مقتضيات الشخص والزمان والمكان الخ · مثلاً طعام قد يكون معتدلاً ملائماً بالقياس الى الواحد لا يكون كذلك بالقياس الى الاخر · واما قوله (تجعل صاحبها الخ) فيريد به ان الفضيلة تجعل صاحبها فاضلاً ممدوحاً وحسناً صالحاً · ولما كان الرجل الفضيل يفعل بقوة فضيلته افعاله بحسبما يقتضيه الصواب وكما ينبغي وبقدر ما ينبغي كانت افعاله قويمة وكاملة · اه

فوائد : يقال قام الامر واستقام اي اعتدل واستوى غير منحرف لجهة او لأخرى · ويطلق تجوزاً على المعاني وعلى الافعال الادبية · فيقال فعل قويم كما قلنا قريباً واستقامة الرأي واستقامة النية · ووجه الشبه ان الفعل القويم هو الذي يتوجه به نحو الغاية توجهاً بلا انحراف ولا عدول كما ان الخط المستقيم هو الذي يتوصل به في الحركة من طرف الى آخر باعدل وجه ومن اقرب طريق · فان الارادة وان مختارة تميل من طبعها الى غايتها القصوى · وعليه فلا يمكنها ان تأبى عن استعمال الوسائط التي يعرضها عليها العقل على انها موءدية اليها ايباء صوابياً · لان العقل يحكم حكماً جازماً بتأدية الوسائط الى الغاية · فيلزمها ان تلبي حكم العقل قضاء لميلها الطبيعي وتتخذ تلك الوسائط فان هي فعلت فيتم لها التوجه الى الغاية المعدة هي لها من طبعها على خط مستقيم بلا اعوجاج ولا عدول لانها ترد اليها من بابها ومن طريقها · وادنى الخطوط الى الغرض واقربها هو أقومها · ومن هذا المعنى اشتق الناس التصور الاول لحسن الاداب والافعال فعبروا عنه بلفظ الاستقامة للسبب الذي شرحناه · فتكون الغاية التي هي آخر في الوجود (او الطرف الى) وفي الفكرة المحركة الاول في عالم الاداب هي المصدر الذي يشتق منه معنى الاعتدال والاستقامة كما انها اذا عدل عنها تكون مصدراً يشتق منه معنى الاعوجاج الادبي الذي يعبرون بلفظه عن معنى قبح العمل والجور الذي هو ضد القصد اعني الميل عن الغرض الواجب قصده — ولهذا يقولون قوم اعوجاجه وشططه وما شاكل

في ما يسمونه الفضائل الادبية

قال القديس توما في ف ١ من س ٩٢ من جزء ١ من قسم ٢ من خلاصته : هو شأن الشريعة ان تحمل المكلفين بها الى ممارسة الفضيلة

« ٢ » وايضاً يتضح لك مما قلناه لماذا يقال ان الفضيلة وسط بين اطراف وانها استقامة واعتدال وذلك لانها تؤدي الى الغاية على خط مستقيم والخط المستقيم خط وسط واحد بين الخطوط المنحرفة المنتهية الى طرف ما ·

وقال القديس توما يقال ان الفضيلة وسط بين طرفين او اطراف لان الفضيلة قوام حسنها بمطابقتها لقاعدتها التي هي العقل السليم · والحال المطابقة هي الوسط بين الزيادة والنقصان كما ان شر الرذيلة قائم بعدم المطابقة للقاعدة الرشيدة ويقال في مقيس او موزون انه لا يطابق قياسه او ميزانه اذا زاد عليه او نقص عنه · ولهذا كانت اشخاص الرذائل اكثر عدداً من اشخاص الفضائل لان مصدر تلك اثنان زيادة او نقصان اي افراط او تفريط وما يتفرع عنهما ومصدر الفضيلة واحد وهو كونها اعتدالاً ووسطاً · وينتج من كونها وسطاً انها ينتفي منها الزيادة والنقصان لان الوسط او الاعتدال هو استواء الشيء بين حالين في كم وكيف · ووسط الفضيلة هو قياسها وميزانها كالسخاء مثلاً هو وسط بين التبذير والبخل والشجاعة وسط بين التهور والجبن

« ٣ » والوسط في الفضيلة ينظر فيه بالقياس الى موضوع الفضيلة وبالقياس الى محلها · اما بالقياس الى محلها فوسطها في كيفية ممارستها بان تستعمل كيف ينبغي وبالوجه الذي ينبغي ويخرج عن اعتدالها بان يستعملها صاحبها بتهور مثلاً وعلى خلاف ما ينبغي او باكثر مما ينبغي ·

واما وسط الفضائل بالقياس الى الموضوع الذي تدور عليه فهو وسطان وسط الشيء ووسط العقل · ويراد بوسط الشيء القياس الذي تقسطه الطبيعة نفسها وهذا واحد بالنظر الى جميع الناس ويراد بوسط العقل ما يقسطه العقل مع اعتبار الاشخاص والاحوال والظروف وهذا الوسط يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والظروف · فالعدالة مثلاً يعتبر فيها الوسط التي تقسطه الطبيعة بان نعطي كل

فان شاء الله ان توجد خلائق ممتازة عن وجوده فمن المستحيل ان لا يرى عقله العملي ما بين تلك الخلائق وجودة الموجود الالهي الذاتية من اضافات التعلق الضرورية ونسب التوقف والخضوع · فهذه الاضافات من جهة ما يدركها العقل الالهي هي ما يطلقون عليه اسم الشريعة الازلية

وهذا هو الاساس السامي الاصلي للتمييز بين الخير والشر والمبنى للشريعة الادبية وللايجاب الادبي

الدرس الرابع

في الفضائل الادبية[1]

الفصل الاول

في الفضيلة[2] الادبية

(٤٦) ان احترام الشريعة الادبية انما يقوم بالافعال الحسنة التي

(١) مم : وجه المناسبة بين هذا الدرس والدرس المتقدم في الشريعة الادبية ان الفضائل الادبية معلول الشريعة او موضوعها وغايتها القريبة اذ الغرض من الشريعة ان تكمل المكلف بها وتزكي العامل برسومها والفضائل تزكي الانسان وهي مطلوبة فيه للفوز بغايته القصوى · اه

(٢) مم : الفضيلة نوع من انواع الملكة التي تصدر عنها الافعال البشرية وقد مر بك في علم النفس بحث طويل في الملكات ونزيدك هنا ان الملكة على ما حدها القديس توما : استعداد يتأهب الكامل في طبيعته بحسبه تاهبا حسنًا او قبيحًا · اه الاصل في الملكة ان تكون استعداد ما هو كامل في طبعه الى ما هو الاحسن (كذا عن القديس توما) قال « ما هو كامل في طبعه » لان الملكة تحصل الطبيعة وترسخ فيها بعد

تقتضيها وتفرضها غاية الطبيعة الناطقة وعليه فيصح القول مع القديس توما ان المعلول القريب الذي تقصده الشريعة الادبية قصداً بالمباشرة انما هو تجويد

اكتسابها كالها الطبيعي · وقال « الى ما هو الاحسن » ويريد به العمل الذي ينبغي لان العمل الذي ينبغي للطبيعة هو ما هو الاحسن لها · ولما كان محل المتضادات واحداً تتعاقب هي عليه · وجب ان يكون التعريف شاملاً لها · ولهذا قيد القديس توما تعريفه الاول بقوله : تأهباً حسناً او قبيحاً ليشمل نوعي الملكة الادبية اللذين هما الفضيلة والرذيلة فمحل الملكة البعيد هو النفس ومحلها القريب القوة الحاصلة لها الملكة · فيقال الملكات العقلية والملكات الارادية الادبية بنسبة المسبب الى سببه القريب

والقوة لا تكون قابلة للملكة الا بثلاثة شروط كما أفاده شراح مار توما والفلاسفة · اولها ان تكون القوة بربئة يستوي لها فعل الخير والشر · وثانيها ان يجر عليها فعلها عناء وكلفة تقوى على ازالة تلك المشقة بما يحصل لها من الملكة عليه · وثالثها ان لا يحصل للقوة الفاعلة بالملكة سهولة الفعل واستقامته فقط بل ان تاخذ الملكة بناصر قوتها وتساعدها بوجه التعيين على اصدار افعالها · وجميع هذا قد ورد عليك شرحه في علم النفس

والفضيلة في اللغة مصدر فضل والعرب تبني المصدر بالتعدية مما دل على الطبيعة غالباً ومعناها الزيادة او الغلبة · ويقال فضل كنصر بمعنى الفضيلة والغلبة وكحسن بمعنى الفضل والزيادة · وتاتي الفضيلة بمعنى المزية وخلاف النقيصة واما في الاصطلاح فالفضيلة كما يعرفها المائن

وارسطو يعرفها : بانها ملكة مختارية قائمة في مركز وسط (بين اطراف) يقسطه لنا العقل بحسبما يقسطه الرجل الفطن الرشيد تجعل صاحبها حسناً وفعله كاملاً · اه

قال (ملكة) وهو الجنس القريب وقال (مختارية) للدلالة على ان الملكة الفاضلة لا تفعل الا باختيار الارادة وان هذا الاختيار مقوم ومختار اعني يميل بالشوق الى توخي ما هو احرى الامرين اي ما كان منهما موافقاً للصواب والنطق الرشيد · وقال « يقسطه لنا ان العقل بحسبما يقسطه الرجل الفطن » واراد به ان الوسط ينظر

الخاصة بهم ولما كانت الفضيلة شيء ما يجعل صاحبها جيداً لزم ان معلول الشريعة الخصوصي ان تجود من تسن لهم • اه

والفضيلة يعرّفونها بأنها استعداد ملكي مفاض من لدن الله او مكتسب بجهد الانسان يضاف الى قوى النفس الناطقة الجبلية فيؤهلها الى استعمال فاعليتها استعمالاً ميسوراً ومستوياً كما ينبغي

ومن الفضائل ما يكمل العقل ومنها ما يكمل الارادة والتي تكمل الارادة هي التي تقوّم الفضائل الادبية نوعاً

الفصل الثاني

في الفضائل الادبية الرئيسية بوجه العموم

(٤٧) من المسلّم عموماً ان الفضائل الادبية تنطوي تحت اربع

ذي حق ما هو ثابت له من الحق من دون زيادة ولا نقصان فمن عليه الف ديناً يتقدم الفاً كما تقتضيه طبيعة المساواة في الحقوق • وليس من العدالة ان يعطي اكثر او اقل ولا ينظر الى حال الدائن ولا تؤثر الظروف في الاداء بل لا تتم العدالة الحقيقية الا باداء الواجب • واما باقي الفضائل فينظر فيها الى وسط العقل كالقناعة مثلاً ينظر فيها الى الوسط الذي يقسطه العقل مع ملاحظة الاشخاص فما كان من الغذاء ملائماً لشخص قد يكون قليلاً او كثيراً بالنظر الى آخر • وكذا قل في الشجاعة فان ما يقحمه الرجل من الاهوال لا تقوى عليه الامرأة

(عن تلدن بعض تصرف)

فضائل رئيسية وهي الفطنة والعدالة والشجاعة (او القوة) والقناعة (او العفة)[1]

---

(١) م : الفضائل العقلية الرئيسية هي اربع كما رأيت في المتن ١ً الحكمة التي بها تُدرك الاشياء باسبابها الاخيرة العالية ٢ً التعقل السابر مبادئ الاشياء الأولى ٣ً العلم الذي يستخرج النتائج من المبادئ بقوة البرهان والقياس ٤ً الفطنة التي تهيئ الوسائط على الغاية الواجبة بصواب وسداد رأي • ولما كانت الفطنة تفترض في الارادة وجود محبة الخير واستقامة النية نحو الغاية جعلوها ايضاً في عداد الفضائل الادبية

واما الفضائل الادبية الرئيسية فاربع ايضاً • قال القديس توما ما ملخصه : تتعدد الاشياء اما باعتبار مبادئها الصورية واما باعتبار محالّها • وعلى كلتا الجهتين تكون الفضائل الرئيسية اربعاً لا غير وكل ما سواها من الفضائل اما ينطوي تحتها انطواء النوع تحت الجنس واما يدخل فيها دخول الجزء المكمّل • اما باعتبار مبادئها الصورية فلأن المبدأ الصوري للفضيلة هو الخير الشريف المحمود اي المطابق لنظام العقل والحال ينظر الى هذا الخير اما من جهة ما هو في مصدره اي من جهة ما يتقوّم باعتبار العقل نفسه وكذلك تحصل الفضيلة الاولى الرئيسية اعني الفطنة • واما من جهة ما يتعلق نظام العقل بترتيبه • وما يوضع نظام العقل لترتيبه فهو اما الافعال وهنا فضيلة العدالة واما الشهوات وحينئذ فالمحل محل فضيلتين لانه من الضرورة ان النظام العقلي الذي يوضع لتدبير به الشهوات ينظر فيه الى تأبي الشهوات على العقل • وتأبي الشهوات على العقل يكون على نوعين لان الشهوة اما ان تدفع صاحبها الى ما ينافر العقل وحينئذ فينبغي قهرها وتعديلها وهو شأن القناعة (او العفة) • واما ان تميل الشهوة بصاحبها متنكّبة به عما يأمر به العقل كخوف الاهوال والمشاق وحينئذ فلا بدّ للانسان من ان يتجلد على ما يأمر به العقل ويصبر على الاهوال رابطاً جأشه فلا ينكّب به الجزع عن الخير وهذا فعل الشجاعة

واذا اعتبرنا الفضائل بالقياس الى محالها نجدها أربعاً ايضاً • فان القوى التي هي محال الفضائل وتتكمّل بها هي اربع : العقل العملي الذي هو القاعدة الاولى

ثانياً : ان الفطنة لا تلاحظ الكليات وبهذا تفترق عن الحكمة التي تلاحظ الكليات بل تلاحظ الجزئيات لا من جهة ما فيها من الحق بل من جهة ما هو فيها الى العمل العيني المشخص . وبهذا تفترق عن ملكة المبادي الادبية الاولى (Synderesis) . مثلاً الطعام نافع للغذاء اذا كان معتدلا (حكم السندرزس) والاعتدال في الاكل قائم بأن يؤخذ منه ما ينبغي وبقدر ما ينبغي وفي وقت ما ينبغي (هذا حكم الحكمة تستخلصه من مبادىء السندرزس) . فلا يجب ان يؤخذ من الطعام فوق ما ينبغي من اجل اللذة (هذا خاص بفضيلة القناعة) . ولكن ما هو الاعتدال في هذه الأكلة التي آكلها انا الآن او يأكلها فلان آخر وهو في حالة مرض او صحة وهلمّ جراً مما اذا اعتبر في الحال لا يخرج الآكل عن اعتداله في الطعام هنا وفي هذا الوقت فهذا من حق الفطنة تعيينه مع اعتبار حالة الشخص والطعام

ثالثاً : فيستنتج من هذا المثل مبدأ ثالث وهو ان الفطنة هي التي تعين وسط الاعتدال لباقي الفضائل

رابعاً : يخص الفطنة فعل الامر لانها لما كان من شأنها ان تقوّم العقل العملي ترتّب عليها ان تحمله الى ما هو كامل وآخر في العقل العملي وهو الامر والأمر يتبعه الانجاز حتماً لان الانجاز هو غاية العقل العملي

فينتج ان افعال العقل العملي كالمشاورة او المشورة وسداد الحكم في المشورات تبقى بلا فائدة ما لم يرد عليها الامر بالعمل الذي هو فعل الفطنة هذا فقد وضح لك ما هي الفطنة ومبادئها وافعالها فهات نبحث عن اقسامها :

البحث الثاني
في اقسام الفطنة

(٤٩) القسم يطلق على ثلاثة اضرب احدها القسم المتمم كما هو الجدار والسقف والاساس في البيت . وثانيها القسم الذهني النوعي كما يقال الفرس والاسد من اقسام الحيوان الاعجم . وثالثها القسم بالالتزام او بالتبع كما يقال قوة التغذي والحس من اقسام النفس لانها تلحق النفس من اتصالها بالجسد وكذا اذا قلنا اقسام الفضيلة فنريد المعاني الثلاثة المتقدمة لا ان الفضيلة التي هي صفة بسيطة تنقسم الى اجزاء تتركب هي منها تركباً طبيعياً وعليه فنقول :

اولاً : اقسام الفطنة المقولة بالالتزام والتبع هي الفضائل التي تصاحب الفطنة ولكنها لا تقوم ماهيتها بل تساعد في اصلاح افعال فرعية لاحقة او سابقة . وهذه الاقسام هي ثلاثة على ما ذكرها القديس توما وارسطو : أولها حسن المشورة التي هي الكشف عن وجه الصواب في العمل . وثانيها سداد الحكم او تيقن حسن المشورة في العمل او الترك . وثالثها حدة الرأي في الامور العملية الصعبة التي تخرج عن القياس العام . وذكر القديس توما مثلاً عليها قال الذي يهاجم الوطن لا تردُّ اليه ودائعه فهذا حكم خارج عن شمول قاعدة الودائع ولا يدركه العقل الا بحدة الرأي وتوقد الذكاء

ثانياً : اما الاقسام المتممة اي الفضائل التي تساعد الفطنة في تكميل فعلها بحيث لا تكمل الفطنة بدونها فهي ثمان خمس منها تتعلق بالفطنة من

الفصل الثالث (١)

(مم) في الفضائل الادبية الرئيسية بوجه الخصوص

المقالة الاولى

في الفطنة

المطلب الاول

في تعريف الفطنة واقسامها

البحث الاول

في تعريف الفطنة

(٤٨) «٢» الفطنة فضيلة شأنها تقويم العقل فترشده الى الصواب في

لحسن الحياة والسير القصد والفطنة تقوّمه في ما من شأنه ان يعمل · ثم الارادة وهي محل العدالة لان العدالة تقوّم الارادة في مال الغير انصافاً له · واما الانصاف من الغير في مال النفس فلا يفتقر الى فضيلة · لان الانسان شديد الميل اليه بلا حاجة الى فضيلة تشدّده فيه وليس الانسان يفرط في الانتصاف لنفسه الا اذا افضى به افراطه الى ظلم غيره فيكون للعدالة محل · ثم القوة الشهوية محل القناعة او العفة والقناعة تعدلها بان تتصرف في الخير المحسوس بحسب الرأي وبمقتضى ما يوافق التمييز الصحيح · وثمّ القوة الغضبية اي السبعية التي هي محل الشجاعة والشجاعة تكلها في طلب الخير الصعب وتجنب الشر الكؤود فتستقبل النفس تلك الاهوال برحب الباع فلا يأخذها الجزع ولا يقعد بها الجبن عند الاهوال ولا تتهور مع شدة الغضب فتقدم على ما لا ينبغي ان تقدم عليه · فينتج اذاً ان محل الفضائل قوى النفس الثلاث العقل العملي والارادة والنزاع الشهوي · اه بتصرف

(١) مم : قد اضرب المتن عن البحث عن الفضائل الادبية على وجه التفصيل لان ما تعمده من الايجاز في مختصره هذا لا يطيق الاطالة والاسهاب محيلاً المطالع

الاشياء التي ينبغي عملها واختيارها · وذلك ان العقل هو قاعدة النزاع والقيّم عليه ولا يتهيأ للعقل القيام بما خص به من سداد الحكم في الاشياء التي يميل اليها النزاع والامر بما يصلح ويوافق منها الا بملكة تعده وتخصصه لذلك وهذه الملكة هي الفطنة · فالفطنة اذاً هي المرشد الهادي في ما ينبغي عمله من الافعال والصناعة التي تقيد السلوك على احسن جادة واقصد طريق · والعين الرقيبة للارادة والقائد والاصل والرئيس لباقي الفضائل فيستخلص من تعريف الفطنة المتقدم :

اولاً : ان المبدأ الذي تستند اليه الفطنة هو استقامة النية بالقياس الى الغاية وذلك لان الغاية في المعمولات حكمها حكم المبدأ في النظريات · فكما ان معرفة النتائج في النظريات تتوقف على معرفة المبادئ وتقاس عليها متدبرة بها كذلك الفطنة التي يجري حكمها في المعمولات تنبني على ميل الارادة الى الغاية ميلاً رشيداً قويماً لانها تقيس على الميل ما من شأنه ان يعمل ويختار · لان الملكة لا توجد الفعل بل تساعد القوة عليه وتسهله لها · ومن ثم فان فسد ميل الارادة الى الغاية لم يعد محل للفطنة ·

على متون القديس توما وغيره من الأئمة الذين تكلموا عليها قصداً ولعل السبب ما ذكرناه في المقدمة ايضاً فيجدر بنا ان نعلق فصولاً موجزة في الفضائل واضدادها الرذائل نقلاً عن القديس توما ضناً بهذه الفوائد الجلّى ان تفوت ابناء اللغة العربية المتصفحين لكتابنا هذا على ان معرفة الفضائل لاقتنائها والرذائل لاجتنابها هو الغرض الاول المقصود من الحكمة الادبية ومن اراد اسهاباً اوفر فليراجع الجزء ١ من القسم ٢ من الخلاصة اللاهوتية التي عني بترجمتها الى العربية سيادة العلامة المفضال المطران بولس عواد · اه

جهة ما هي مدركة ٠ وثلاث من جهة ما هي آمرة اما التي تتعلق بها من
جهة ما هي مدركة فاما ان يكون ما تدركه من مواضي الامور فهو الذكر
١ً ٠ واما ان يكون من الحاضرات الحادثات والضروريات فهو التعقل
٢ً ٠ هذا باعتبار موضوع ادراكها ٠ واما اذا اعتبرت كيفية ادراكها
فاما ان تحصل للنفس بداهة معرفة الوسائط وكيفية استعمالها للوصول الى
الغاية وحينئذٍ فيقال ان النفس حسنة الحدس والذكاء ٣ً ٠ ٤ً فضيلة
الدماثة او سلاسة الاخلاق التي تجعل الانسان سريع الانقياد الى قبول
التعلم والانتصاح باراء المعلمين وخصوصاً باراء الشيوخ لما لهم من الحنكة
وصحة الروية بكثرة التجارب ٠ لان الافعال واعمال البشر كثيرة الانواع
مختلفة الاشكال لا يهتدي الى ما ينبغي منها بالرأي الفرد ٠ ٥ً حدة
الذهن وهي الفضيلة التي توجب للعقل سرعة الانتقال من المعلومات الى
المجهولات وتؤهله الى ان يأخذ من مواضي الامور وحواضرها عبرة ودستوراً
لما يجب عليه عمله الان

واما الفضائل الثلاث التي تتعلق بالفطنة من جهة ما هي آمرة فيكون
امرها رشيداً فهي ١ً العناية او الانتظام الذي يقود النفس الى تقدير الامور
قدرها ٠ ولما كانت الفطنة تقتضي لكمالها امور كثيرة كان ان بعض هذه
الامور اصلي وبعضها فرعي ٠ فالعناية توجه ما هو فرعي الى ما هو اصلي ٠
وترتب كل تلك الاشياء كما ينبغي ولهذا كانت العناية من اهم اقسام الفطنة
٢ً الاحتياط او الحوطة وهو النظر الدقيق في ظروف الفعل واحواله
بالنظر الى موافقتها للغاية حتى لا يترك شيء من تلك الظروف المطلوبة

للغاية ٠ ٣ً الاحتراز وهو اجتناب ما قد يطرأ على العمل من الشر وتلافي
الشبهات والاخطار التي قد تعترضه او قد تحصل عنه

ثالثاً : اما الفضائل التي هي كانواع للفطنة فهما اثنتان لان الفطنة اما
ان ينظر فيها من جهة ما يدبر الانسان بها نفسه واما من جهة ما يدبر بها
الجماعة ٠ وهذه الثانية تختلف باختلاف انواع الجماعات

فالاولى هي الفضيلة التي يدبر بها الانسان نفسه وافعاله بحيث يكون
سيره اقصد سيراً الى ادراك الغاية المعدة لها الحياة الانسانية ٠ وتسمى الفطنة
الفردية او الاعتزالية ٠ ويسمونها ايضاً الفطنة النسكية او الزهدية ٠ واما
الفطنة التي تتولى تدبير الجماعة فان كانت الجماعة مما عقدت اواصرها
لغرض خصوصي على وجه التوقيت كالعسكر الذي يقصد من جمعه الحرب
فتسمى الفضيلة المدبرة الفطنة الحربية Militaire ٠ وان كانت الجماعة
لاشتراك منزلي يدوم مدة الحياة كما هم الاهل والعائلة فالفطنة المدبرة
تسمى الفطنة المنزلية ٠ Economique وشركة المنزل وسط بين السيرة
الفردية والسيرة الاجتماعية المدنية وان كانت الشركة في الحياة بحسب
اجتماع مدني كمدينة او مملكة فالفطنة التي ترشد الرئيس او الملك في تدبير
الجمهور حتى تكون حاله منتظمة يتأدى بها الى مصلحة العموم يسمونها
فطنة السياسة Regativa او Regalis والفطنة التي يتدبر بها الجمهور
المرؤوس او المسوس لتكون افعاله موافقة لما يؤمر به تسمى الفطنة
الائتمارية او الاستخذائية او بعبارة اخرى فطنة الخضوع Politica

المطلب الثاني

في الرذائل التي هي بازاء الفطنة

(٥٠) ان الرذائل التي هي بازاء الفطنة منها ما هو خطأ من جانب الزيادة ومنها ما هو من جانب النقصان

اولاً اما الرذائل التي تضاد الفطنة من طرف الافراط والزيادة فهي التي تتلبس بظاهر كاذب من الفطنة ولكن دخائلها منافرة لها : واعني بذلك صرف ما تقتضيه الفطنة الى غير وجه الذي ينبغي وهذه هي اربع عداً :

«١» فطنة اللحم (او نكر الشره) وهي التي تصرف اشدّهما الى الانهماك في لذات الطبيعة الفاسدة معدّة الوسائط المفضية الى ذلك الانغماس الذي يدمي النفس

«٢» التجشع على الاشياء الدنيوية وهذا يحصل عن فرط محبة الاثراء وشدة خوف الخسارة

«٣» الحيل الرديئة ويراد بها تخلق الطرق الخفية وتمويه الوسائط الباطلة على الغير بقصد استنزاله عن غرّة منه الى غرض حسن او قبيح ويسمونها بلغتهم Astutia وتختلف هذه الرذيلة عن نكر الشره من جهة ان نكر الشره يقصد به الشر والحيل يقصد بها الشر او الخير

«٤» ان أُخرجت تلك الطرق الخفية المختلفة والاسباب المموهة الى الانجاز في العمل فثمّ رذيلتان تتعلقان برذيلة الحيل الاولى منهما الغرور Dolus

وهو تدليس الرأي وتزيين الوسائط بساحر الكلام حملاً على الفعل · فالغرور اذاً هنا صفة القول · وان كانت الوسائط المموهة الكاذبة المتخذة افعالاً لا قولاً كانت ثمّ رذيلة اخرى هي المكر والخديعة Fraus

المقالة الثانية

في العدالة

المطلب الاول

في تعريف العدلة واقسامها

البحث الاول

في تعريف العدالة

(٥١) العدالة والمعدلة مصدر عدل ضد جار اي انصف وفعل ما هو حق وعدل بالاجتناب مما هو محظور · وهذا معنى المصدر · ويراد بالمصدر هنا لا نفس ايقاع الفعل العدل بل المعنى الحاصل من معنى المصدر اي الحالة الحاصلة للفاعل بذلك الايقاع وعلى هذه الجهة تكون العدالة حالة الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب مما هو محظور · هذا في اللغة

اولاً واما في الاصطلاح فتطلق على معنيين معنى اعم ومعنى اخص :

فالعدالة بمعناها الاعم هي الحالة الحاصلة من اجتماع الفضائل الادبية الثلاث باعتدال هذه الفضائل ونسبة بعضها الى بعض بأن تتسالم قوى النفس وتستسلم للقوة المميزة فلا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها بل بحسب ما تقسطه لها القوة الناطقة على وفق ما هو النظام فيحصل للانسان

عن هذه الحالة سمة يختار بها دائماً من نفسه الانصاف على نفسه اولاً ثم الانصاف والانتصاف من غيره وله · على نفسه ولها

واما العدالة بمعناها الاخص وهو المراد هنا فيعرفها القديس توما بانها ملكة بها يختار الانسان اعطاء كل ذي حق حقه بعزم ارادة ثابتة وحزم مستمر · وعرفها نلدن بأنها فضيلة ادبية تحمل الانسان على اعطاء كل ذي حق حقه وفاء بالمساواة

ثانياً: فيتحصل من الحد المذكور

« ١ » ان موضوع العدالة المادي حق الغير والموضوع الصوري هو ما في اعطاء كل ذي حق حقه وافياً من الحس الطبيعي ·

« ٢ » الاركان التي لا يتحقق بدونها معنى العدالة ثلاثة : اولها ان تكون العدالة الى آخر لان لفظ العدالة يتضمن معنى المساواة · والمساواة من المضافات ولا يقال ان الشيء مساوٍ لنفسه بل لغيره فلا يقال ان الانسان عادل في حق نفسه او ظالم في جانبها · اذ لا يكون للانسان الواحد حق على نفسه وواجب منها اليه بمعنى الحق والواجب الحقيقي · فيجب ان يكون من يوفي الحق غير من يوفى له · والغيرية اما غيرية مفردة كأن يكون الغير شخصاً كبطرس او غيرية جمعية كأن يكون الغير شعباً واجتماعاً · وثانيها ان يكون ما يعطى للآخر ثابتاً مستحقاً له · ويكون الحق مستحقاً لآخر اذا كان مستنداً الى جهة فضل في الرتبة او الى جهة استقلال في الشخص الآخر كما سترى شرح ذلك قريباً · وثالثها ان يعطى الغير حقه وفاء بالمساواة · ويتم ذلك اذا أعطي ما هو حقه وافياً تاماً بحيث

لا يبقى له في ذمته شيء مما قاله

ثالثاً لما كان موضوع العدالة هو الحق وجب ان نعرف ما هو الحق فنقول :

الحق يطلق على ثلاثة انحاء « ١ » على الشريعة التي تقسط ما يجب اداؤه لكل واحد بعدل · وعلى هذه الجهة يقال ان الحق طبيعي او وضعي او الهي او بشري او مدني او قانوني كنسي « ٢ » على ما توجبه الشريعة للانسان من القدرة الادبية على تملك شيء او فعل شيء او المطالبة بشيء بضرب من الحرمة يكون انتهاكه ظلماً وجوراً : وبهذا المعنى يقال استعمل فلان حقه وتنازل عن حقه ونقل حقه الى غيره وهو معنى الحق الحصري « ٣ » على الشيء المستحق لآخر الذي تقوم باداته المساواة والانصاف اي الملك الثابت للغير ·

والحق بهذا المعنى الاخير هو موضوع العدالة اذ يقال انها اعطاء كل ذي حق حقه · وبين المعنيين الاخيرين تضايف التزام اذ ليس شيء بواجب اداؤه لآخر ما لم يكن لذلك الآخر حجة عليه موجبة او قدرة ادبية يثبت لديها المطالبة بالشيء او حفظه على وجه لا يجوز انتهاكه ·

وانما السبب الذي من اجله تكون قدرة المطالبة بالشيء الواجب او الحفظ له محترمة الجانب مصونة الذمة هو اما فضل المرتبة او الرئاسة والواجب من هذا القبيل لا يتم اداؤه على وجه المساواة اعني لا يمكن اداؤه وافياً تاماً كما هي العبادة لله والطاعة للوالدين مثلاً · واما ان يكون ذلك السبب هو الاستقلال الشخصي وهو كون الانسان مستأثراً بطلب غايته

لا يقاد اليها مكرهاً بل يلتمسها برضاه واختياره . ولما كان لا بد له في
ادراك تلك الغاية التي يتطلبها بالاستقلال من خيرات مخلوقة يوجهها الى
خيره متأدياً بها الى غايته ثبت له ضربان من القدرة الاستقلالية التي يحظر
انتهاك حرمتها : قدرة مستقلة على توجيه نفسه الى غايته . وقدرة مستقلة
على استعمال بعض الخيرات والوسائط التي يتأدى بها الى خيره الخصوصي
وغايته . لان من حقّ له طلب الغاية بالاستقلال حقّ له اتخاذ الوسائط
بالاستقلال ايضاً والحق الذي ينبني على هذه القدرة ويتقاضاه صاحب
القدرة على انه واجب ثابت له هو ما يسمونه الواجب والملك الثابت
والعدل . وهذا يمكن وينبغي اداؤه على وجه المساواة كما هو اجر الفاعل
مثلاً والدَّين في الذمة كما سترى ذلك في ما يلي

البحث الثاني
في اقسام العدالة التي هي كالمتممة لها

(٥٢) الاقسام المتممة للعدالة اثنان قسم سلبي وهو رفع ضرر
الغير (او تجنب الشر من جهة ما هو شر للغير) وقسم ايجابي وهو اداء
الحق الواجب له (او عمل الخير من جهة ما هو خير للغير) . وذلك لان
العدالة او المساواة توجب للغير حق المطالبة بما هو له ولا تقوم المساواة الا
باسترجاعه ما هو له . فيطالب به قياماً للمساواة الفائتة . ويقابل هذا القسم
القسم الايجابي وهو الاداء الكامل وتوجب (اي العدالة) لصاحب الحق
حق حفظ ماله والتصرف فيه بقاء للمساواة ولا يتم حق المحافظة الا بان

يكون الغصب او التضرير به محظوراً فعله على غيره والا كان حق الحفظ
عبثاً فكان اذاً رد الضرر عنه من متممات العدالة

البحث الثالث
في الاقسام التي هي كانواع للعدالة

(٥٣) العدالة تقسم الى ثلاثة انواع : عدالة بدلية وعدالة توزيعية
وعدالة شرعية . ويصفون هذه الاخيرة بالعمومية

اولاً : وجه هذا التقسيم على ما قاله القديس توما انما هو ان العدالة
شأنها الخاص بها التعديل واقامة المساواة بين الناس اعني ان يوفى كل ذي
حق منهم حقه الثابت له وذلك بحسب اختلاف ما بينهم من النسب .
والحال النسب القائمة بين الناس من جهة ما يؤلفون اجتماعاً واحداً مدنياً
يعبرون عنه بالجسم الواحد الادبي انما تعتبر من ثلاثة اوجه

« ١ » من وجه اضافة الفرد الى فرد آخر قسيمه في تركيب الجسم
الادبي بأن يلزمه ان يوفيه ما له من الحق وهذا الضرب من الوفاء يقوّم
العدالة التي يصفونها بالبدلية لدورانها على المبادلة في البيوع والشراء
والمعاهدات والعقود وما شاكل

« ٢ » من وجه اضافة الجمهورية المركبة من الافراد الى افراد اعضائها
بان ينبغي على القائمين بامر الجماعة ان يوفوهم حقوقهم لان الافراد من جهة هم
اعضاء الجماعة يثبت لهم حق الاستعانة بها على ما يوصلهم الى غايتهم بقدر
ما تطيق حالتها وهي من جهتها يتعين عليها واجب يقابل حقهم وهو ان توزع

على افرادهم ما يستحقه كل منهم من الخيرات العمومية · وبجميع هذا تقوم
العدالة التوزيعية التي تتوفر على توزيع المراتب والاشراف والاثقال بحسب
استحقاق الافراد بالمعادلة

«٣» من وجه اضافة الافراد او الاعضاء الى الكل الجمهوري بان
يؤدوا له ما هو مطلوب له لقيام الخير العام ومصلحة الجمهور وهذا الضرب
من العدالة يسمى بالعدالة الشرعية · وانما سموها شرعية لابتنائها على
الشريعة التي تفرض الافعال الحسنة التي تقوم بها مصلحة الجمهور ثم لان
الافراد اذا استعملوا هذه العدالة فهم حافظون للشريعة وعاملون بها

هذا وزادوا على هذه الاقسام الثلاثة قسماً رابعاً هي العدالة الانتقامية
Vindicativa · وقد اختلفوا فيها فمنهم من قال ان مرجعها الى العدالة
الشرعية وهي فرع متعلق بها · ودليلهم انه من متعلقات العدالة الشرعية معاقبة
الرئيس لمن يسيء في جنب المصلحة العمومية وقبول هذا الحكم القاضي الذي
يفرض عليه العقوبة · وقال بعضهم بل هي من ضروب العدالة البدلية
لانها تقسط العقوبة بقدر ما يستوجبه عدد الجرائم · وقالت طائفة بل
العدالة الانتقامية تقوّم نوعاً آخر من العدالة غير الانواع الثلاثة المتقدمة
ودليلهم ان موضوع هذه العدالة الصوري هو الحسّ الطبيعي القائم
باصلاح ما الحقه الذنب بالنظام الادبي من الفساد وبضرب من الاصلاح
بالانتقام من الجريمة

وعند تلدن ليست العدالة الانتقامية تقوّم نوعاً لان العدالة الحقيقية
تقوم باداء الواجب لمن له فيه حق ثابت · ولا يقال ان المجرم له حق في

العقوبة · ولهذا قال (اي تلدن) ان العدالة الانتقامية قسم من اقسام
العدالة المقولة بالالتزام

البحث الرابع

في ما هو موضوع كل قسم من الاقسام المذكورة وكيفية الاداء فيها

(٥٤) قد تقدم ان موضوع العدالة بالاجمال هو حق الغير الواجب
الاداء لقيام المساواة · والحق بهذا المعنى هو الشيء الواجب ويطلقون
عليه اسم الحق بمعنى المفعول · او الحق الانفعالي او الواجب Debitum
ويقابله الحق الفاعلي وهو كما عرفناه القدرة الادبية على فعل شيء او المطالبة
بشيء اعني استحقاق الحصول على الشيء او وضع اليد عليه وهذا الاستحقاق
ينبني على حجة او سبب شرعي كالارث او الهبة او الشراء وهلم جرا · ويقسمون
هذا الحق الى حق في الشيء وحق على الشيء · فالحق في الشيء هو الحق
في شيء هو في حوزة مالكه يتصرف فيه كيفما يشاء · والحق على الشيء
ما لا يخول صاحبه ابتداء التصرف المطلق في الشيء بل المطالبة به ليحصله في
يده وجارياً في حوزته

فموضوع العدالة ليس الحق الفاعلي بل الحق الانفعالي او الواجب او
الشيء المستحق فنقول

اولاً الموضوع المشترك الخاص باقسام العدالة الثلاثة هو الحق
الكامل الواجب الاداء للمساواة والمبني الاستحقاق على شرف الرتبة واستقلال
الشخص فرديا كان ذلك الشخص او جمعياً اعني به جماعة بهيئة الوحدة

ولكن كل قسم يلاحظ هذا الموضوع من وجه اعتبار خصوصي مختلف بالنوع عن وجه اعتبار القسم الاخر وبهذا يتقوم الموضوع الصوري لكل قسم من الاقسام

اما العدالة البدلية فتلاحظ هذا الحق من جهة ما هو لفرد بالقياس الى فرد آخر كلاهما عضوا جماعة واحدة ٠ وهذا الحق هو الشيء الخاص بذلك الآخر المستحق له بوجه شرعي الواجب اداؤه ٠ وافياً لما في المساواة بين حق فرد وواجب فرد آخر من الحسن والممدوحية ٠ ومحل هذا الحق وهذا الواجب هم الافراد اعضاء الجمهور الواحد

والعدالة التوزيعية تلاحظ هذا الحق من جهة ما هو لفرد بالقياس الى الجماعة ٠ ويقابل هذا الحق الثابت للافراد واجب عَلَى الجماعة يؤدى من الخيرات العمومية ٠ وذلك لان الفرد لما كان جزءًا من جسم الجمهور كان له عَلَى الجمهور ما للجزء عَلَى كله من الحق بأن يتقاضاه المعاونة على بلوغ غايته وثبت عَلَى الجمهور واجب يلزمه قضاؤه ٠ كالمحافظة عَلَى حقوقه وبذل ما يلزم من المال لفتح المدارس وتنشيط العلوم والصنائع ومواساة الفقير البائس وتوزيع المناصب والاثقال بحسب العدل والاستحقاق ٠ ومحل هذه العدالة هم القائمون بشؤون الجمهور

واما العدالة الشرعيـــة فتلاحظ الحق من جهة ما هو للجمهورية من حيث هي كذا بالقياس الى الافراد ٠ وذلك لان الجماعة من جهة ما هي كل يثبت لها من الحق عَلَى الافراد ما يثبت للكل عَلَى الاجزاء التي تركبه ٠ ويقابل هذا الحق واجب عَلَى الافراد يتعين عليهم القيام به ٠ وهذا الواجب هو

افعال الفضائل التي تليق بالافراد من جهة ما هم اعضاء جسم واحد ويتقاضى الصالح العام وجوب التزين بها ٠ اذ كمال الكل عند الاجزاء كما ان كمال الجزء عند الكل فلا يتم للجسم الاجتماعي كماله الا اذا كانت الاعضاء توفر عَلَى الافعال التي تصلح بها حالها مع الله خالقها ومع نفوسها ومع نظرائها من افراد المجتمع الواحد ثم مع الاجتماع من حيث هو كذا ٠ وهذه الافعال التي يترتب فعلها عَلَى الافراد قياماً بواجبهم نحو الجماعة هي مأخوذة من الشريعة الطبيعية او من الشريعة الوضعية

ويتعلق بالعدالة الشرعية عدالة الاحكام ٠ ومحل هذه العدالة الشرعية هو الرئيس والمرؤوسون ولكن على نحو مختلف فيهما لان الرئيس يمارس العدالة هذه بفرض الاوامر اللازمة لقيام المصلحة العمومية واما المرؤوسون المكلفون فيوفون العدالة الشرعية حقها بطاعتهم لما أُمروا به وبقيامهم بالمفترضات عليهم

(٥٥) ثانياً : اما كيفية اداء الحق في اقسام العدالة الثلاثة فتختلف بحسبها

لا تتم العدالة بانواعها المذكورة الا بحصول ما تتقوم به العدالة ٠ اعني باداء الحق الواجب على وجه الانصاف والمساواة ٠ لان ما هو ثابت للعدالة التي هي جنس الانواع فهو ثابت للانواع لان الجنس داخل في حدها ولكن وجه المساواة يختلف في نوع عنه في نوع آخر

« ١ » اما العدالة البدلية فتقتضي مساواة الشيء للشيء بأن يؤدي الفرد الواحد للفرد الاخر لقاء ما له وافياً او عين ما له او مثله او قيمته كما

البحث الخامس

في اقسام العدالة المقولة بالالتزام

(٥٩-) اقسام العدالة المقولة بالالتزام هي الفضائل التي تشاكل العدالة الاصلية وتشابهها داخلة في معناها من وجه وتخالفها من وجه انه ينقص فيها شيء من معنى العدالة الحقيقي . ولما كانت العدالة قائمة ذاتاً بأداء صاحب الحق حقه الواجب على وجه العدل والمساواة كان ان الفضائل التي فيها نسبة الى آخر وتشابه العدالة من هذا الوجه المشترك قد يختل فيها معنى العدالة على نحوين

اولهما : ان تؤدي تلك الفضائل الحق الواجب لآخر ولكنها لا قبل لها ان تقضيه وافياً تاماً ومن هذا القبيل فضائل العبادة وصلة الرحم او المبرة والتكريم والطاعة . وثانيهما : ان ما تؤديه الفضائل لا يكون من قبيل الواجب المستحق لآخر بحصر معنى الواجب ومن هذا القبيل فضائل الصدق والذب عن الحرمة والسخاء والصداقة .

اما اولاً فنقول : العبادة هي الفضيلة التي تميل بالانسان الى قضاء ما لله من حق التعبد والتمجيد على انه خالق كل الاشياء وربها . والحال لا يضطلع الانسان بقضاء هذا الواجب لله تاماً وافياً وكما ينبغي على وجه المساواة بل يقضيه على قدر طاقته ووسعه . واما المبرة فهي الفضيلة التي يعامل بها الوالدان والوطن بواجب الاكرام والصلة . ونريد بالوالدين كل ذوي اللحمة ومن يرتبطون باواصر الرحم والاهل والاقارب . وبالوطن

مجموع المواطنين . ونريد بالصلة الاشراك في الخيرات والقيام على الاهل ومؤونتهم وكل هذه قد يقوم الانسان بواجبها ولكنه يعجز عن توفيتها كل حقها .

والتكريم هو مقابلة من فوقك في الرتبة والفضيلة بواجب التعظيم والاجلال والحال الفضيلة تتنزه عن ان تكافأ على ما تستحق بتجيل الكلام وتجليل الفعل

واما الطاعة وهي الفضيلة التي بها نفعل ما نؤمر به من اجل أننا نؤمر به . والطاعة يؤدى واجبها ولكنها لا تستوفي كل حقها بالمساواة .

ثانياً اما الفضائل التي تخالف العدالة من جهة الواجب المستحق لآخر فهي التي لا يقضى بها واجب مستحق لآخر بل واجب ادبي يلزم الانسان القيام به من اجل حسن تلك الفضيلة وممدوحيتها . لا يخفى ان الفضيلة ممدوحة حسنة والحسن يقارنه الواجب والواجب تلازمه الضرورة . وهذه الضرورة إما ان تكون بحيث لا تكون الملكة الادبية فضيلة بدونها وعلى هذه الجهة يكون الصدق والشكر والذب عن الحرمة من اقسام العدالة بالالتزام والتبع . واما ان يكون الوجوب ضرورياً لا لقيام حسن الفضيلة بل لانه يزيدها حسناً ومن هذه الجهة ينضم الى فضيلة العدالة الحقيقية السخاء والسماحة والصداقة وحسن التودد واليك تفصيل ذلك

« ١ » الصدق هو الفضيلة التي يكون بها الانسان ما في قوله وافعاله واشاراته مطابقاً لما في ضميره ويتعلق به الوفاء وهو محافظة عهود الخلطاء والبر في الوعود . ثم الشكر وهو مقابلة جميل الصنع بجميل الثناء .
وهذا يحصل عنه خمسة اشياء : معرفة قدر النعمة والاعتراف بها ثم قبول

يظهر في الشراء والبيع والدين والغصب وغير ذلك من المبادلات والعقود فيوفيه قدر ما له مساوياً بحسب النسبة العددية Egalité mathématique كما لو استقرض الفاً فيرد الفاً · لان قرض الالف احدث في مال المقرض نقصان الف مما له حقاً وفي مال المستقرض زيادة الف ليست له حقاً · فالعدالة تقضي باعادة المساواة في الكم ليقوم الوسط المعتدل بين الشخصين اذ ليس من سبب موجب ان يعطي الفرد فرداً آخر مساوياً له من كل الوجوه اكثر مما هو له او يستبقي عنده شيئاً مما هو له

« ٢ » اما العدالة التوزيعية فليس وسط الاعتدال فيها هو مساواة شيء لشيء بحسب نسبة العدد كما هو الحال في العدالة البدلية · بل وسط الاعتدال قائم بنسبة الاشياء الى الاشخاص على ضرب من النسبة الهندسية Proportion géométrique اعني ان يعطى كل فرد من افراد الجمهورية ما يستوجبه بحسب استحقاقه بأن يراعى بين المكافآت الممنوحة نفس النسبة القائمة بين الاستحقاقات · مثلاً لو جوزي من له ست درجات من الاستحقاق بثلاثة دراهم فالذي ينال الدرجة الثانية عشرة من درجات الاستحقاق يكافى بستة دراهم لان نسبة ستة الى ثلاثة كنسبة ١٢ الى ٦ وكذا تتولى العدالة التوزيعية توزيع الخيرات العمومية بحسب الاستحقاقات والمساعدات بحسب الاحتياج والاثقال كالاموال الاميرية والضرائب مثلاً بحسب طاقة الافراد الخ ووجه ذلك ان العدالة التوزيعية سبب الاداء فيها انما هو نسبة الافراد من حيث هي اجزاء الى الكل الذي تركبه والخير اي الحق الواجب اداؤه هو خير الكل من جهة ما للفرد او للجزء حق

فيه · والحال ليست نسبة الاجزاء الى الكل نسبة واحدة مستوية فليس حق الاجزاء في خير الكل حقاً واحداً على السواء بل يكون البعض نسبته الى الكل احق بحسب اولوية الافضل فيستوجب من الخير الكلي نصيباً اوفر كما يظهر في اعضاء الجسم الانساني اذ بعضها اشرف رتبة واهم عملاً من البعض الآخر · فنصيبه من خير الكل يكون اشرف واوفر بحسب رتبته وشرفه

فالاولية في حكم الاشراف والاعيان تكون العبرة فيها الى الفضيلة · والجمهور الذي يسوده بعض زعماء القبائل Oligarchie تكون العبرة في الاولية فيه الى الغنى والثروة · والملك الدستوري الشعبي يعتبر فيه اولية الحرية وقس على هذا غيره من ضروب المجتمعات حيث تتفاوت الاحقية للخيرات بتفاوت الاولية في النسبة الى الكل

« ٣ » اما العدالة الشرعية فتجري فيها المساواة بنوعيها المتقدمين · اما المساواة بالنسبة الهندسية فمن جهة أن الفرد يلزمه ان يؤدي الى المجتمع المدني ما هو مترتب عليه بنسبة حالته وطاقة قواه والحال لا تستوي في الجميع حالتهم وطاقة قواهم بل تتفاوت بينهم كما تقدم وعلى هذه الجهة تكون المساواة في العدالة الشرعية من قبيل النسبة الهندسية · واما المساواة العددية فمن جهة انه لا ينظر الى النسبة بين ما يؤدي الفرد الواحد ويؤديه الفرد الآخر بمعنى ان الواحد يعطي الجمهور قدر ما اعطاه الآخر بل يترتب على كل فرد ان يقضي ما بوسعه قضاؤه وعلى هذه الجهة يظهر ان المساواة تكون ضرباً من المساواة العددية (عن شرح القديس توما)

النعمة بطيبة قلب ثم الثناء عليها بما يدل عَلَى ان اليد ملكته واسترقته (ولهذا سميت النعمة يداً عند العرب) ثم ذكرها بحسن الاحدوثة ثم مكافأتها بمثلها او باكثر منها في الوقت الموافق وعندما يقتضيه الصواب ·

« ٢ » الذبّ عن الحرمة او النصرة فضيلة ندفع بها عن نفسنا وعن ذوي قرابتنا اكراهاً او اهانة الحقها بنا جانٍ والانتصار منه عقوبةً لإثمه · وهذه فضيلة يسهل فيها الخطأ لانه وان ساغ درء المضرة عن النفس وعن الاصدقاء وذوي القربى فلا يسوغ الانتقام الا لاصحاب الرئاسة · والأولى من ذلك مكافأة الشر بالخير ·

« ٣ » السخاء وهو التوسط في العطاء بان تنفق الاموال في ما ينبغي عَلَى مقدار ما ينبغي وعَلَى من ينبغي · وتقارنه الحرية وهي فضيلة النفس بها يكتسب المال من وجهه ويُعطى في وجهه وتمنع من اكتسابه من غير وجهه · ويلحق بالسخاء الكرم والايثار · فالكرم انفاق المال الكثير بسهولة من النفس في الامور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغي · واما الايثار فهو فضيلة يكف بها الانسان عن بعض حاجاته التي تخصه حتى يبذله لمن يستحقه

وكل هذه الفضائل وسط بين رذيلتين احداهما السرف والتبذير والاخرى البخل والتقتير · ولا بد في السخاء وما تحته من الفضائل من الاحتراس من ثلاثة امور ذكرها فيقرون اولها : ان لا يكون في السخاء مفسدة لمن تجود عليهم تفضلاً اولغيرهم وثانيها ان لا يكون السخاء باكثر من الطاقة وثالثها ان لا يكون عن غير تمييز وفطنة ·

« ٤ » الصداقة ويعرفها ارسطو بانها تصافٍ وتآخٍ غير مكتوم مستود الى خير نافع كما هو بين التجار او خير لذيذ كما هو بين الندماء او محمود كما هو بين ذوي الصلاح ولا يتحقق معنى فضيلة الصداقة الا في الاخير من المذكورات · لان مبادلة الحب بالحب كما هي شروط العدالة لا تتم الا في هذا الاخير لان صلاح الاداب وحده يكفل اعداد الصديقين الى تحمل التكاليف وتجشم المشقات التي قد يطرأ وجوب تكبدها من اجل الصداقة وحسن الاخلاق وحده صائن لودائع الاسرار لان الصديق يفضي بخفايا ضميره وحاسات قلبه الى صديقه ويستحفظها لسانه ويطرحها بين يديه بميثاق مضمر وعهد ضمني بان لا يفشي ولا يخون · والحال من يصادق غيره لمكان نفع او لذة فهو مصادق لنفعه ولذته لا لغيره ومعلق صداقته عَلَى فائدته ومستودعات قلب صديقه واسراره ملقاة عهدتها عَلَى ذمة النفع واللذة · والنفع واللذة لا يرعيان ذماماً لزوالهما ولا يبرآن عهداً عَلَى وجه الاستمرار بل تقع الخيانة عند انقطاع المنفعة ومن ثم تكثر التقاطعات وتفض اختام الاسرار · اه

ويلحق بالصداقة التودد واللطف والالفة · اما التودد فهو طلب مودات الاكفاء واهل الفضل بحسن اللقاء وبالاعمال التي تستدعي المحبة منهم والالفة اتفاق الاراء وتحدث عن التواصل الجميل فينعقد معها التضافر عَلَى تدبير العيش · واستعمال اللطف ضرب من التودد الا انه قائم بالمعاشرة والكلام الحسن الذي لا مداهنة فيه ولا خداع

ثانياً اما اقسام القناعة النوعية فهي الكفاية او الاكتفاء والقصد والعفة والاحتشام او الأنفة .

اما الاكتفاء فهو فضيلة تهذّب ميل الشهوة الى المآكل الطيبة واستعمالها بحسبما يقسط الرأي وقياس الاعتدال في المآكل النفع لا اللذة .

واما القصد فنريد به هنا الفضيلة التي تقوّم شهوة المشروبات المسكرة واستعمالها على وجه لا يُخرج به عن الصواب . ولا ينظر في القصد في المشروبات الى صحة البدن فقط بل الى سلامة العقل وصفاء الذهن ايضاً لان المشروبات الكحولية يكون اثرها نفعاً للبدن وان أُكثر منها فذهاباً بالعقل .

واما العفة فهي فضيلة تقمع جموح الشهوة الجنسية بان تهذّب النزاع اليها وتصرف استعمال أفعالها بحسب الرأي الصحيح . فلا يتجاوز فيها الغرض المقصود اي استبقاء النسل . ويظهر فضل هذه الفضيلة وشرفها من الشهوة التي تقمعها التي هي اشد وطأة على الانسان وأبى عناناً عليه واجمح به . والعفة باعتبار محلها على ثلاثة انواع : عفة التبتل وعفة الزواج وعفة الترمل

واما الانفة فيريدون بها تقويم ما يسبق ويصحب ويتبع فعل الزواج المشروع من اللمس وغير ذلك

ثالثاً اما الفضائل التي تلابس القناعة وتلازمها فهي التي يتمكن بها الانسان من قمع نزقة امياله التي لا تستفزه بشدة ومن صرفها الى ما ينبغي من جانب الاعتدال . وجعلوها ثمانياً وهي : الحرورية والحلم والصفح

والحمية والقصد في العلم والادب والاقتصاد في الملاهي والتواضع .

اما الحرورية او الحرية فهي مقاومة نزغات الشهوة البهيمية الدافعة الى الملاذ القبيحة والخروج عن دنسها .

والحلم او الرقة هو طمأنينة النفس بتقويم سورة الغضب وضبطها عن شهواتها عند ثورة الانتقام .

والصفح هو العفو عن بعض العقوبة المستوجبة وتركها لداعٍ ما

والحمية هي تحاشي الافراط والتفريط في المآكل والمشارب والزينة وتسمى الانفة ايضاً .

والقصد في العلم تقويم رغبة تحصيل العلم بحسبما يقسط العقل الصحيح

والادب يُعنى بتجويد حركات الجسم واشاراته

والاقتصاد في الملاهي هو التوسط بين الافراط والتفريط في اللعب والتنزهات وما شاكل بحيث تبقى النفس حافظة كرامتها ووقارها

والتواضع فضيلة تميل بالانسان الى الاعتراف الصادق بضعته وخسته والاقرار بها بسلامة ضمير ولا تصنُّع قولاً وفعلاً

المطلب الثاني

في الرذائل التي بازاء القناعة

(٦٤) القناعة وسط بين خمود الشهوة والشره . فالاول يجري منها مجرى التفريط والتقصير . والثاني يجري مجرى الافراط والغلو

«١» خمود الشهوة هو سكون النفس واعراضها عن اللذات الجميلة

الباطل او الخرافات من جانب الزيادة • والمبرة وسط بين رذيلة من جانب النقص هي العقوق او المعقة واخرى من جانب الزيادة وهي فرط الولوع بالاهل والوطن • والتكريم وسط بين الاحتقار او الاستخفاف وبين الاطراء في التكريم • والطاعة وسط بين العصيان والانقياد الاعمى من غير روية والصدق يضاده الكذب والتصنع والرياء والكبر والاعجاب • والشكر وسط بين الكفران والافراط في الثناء • والسخاء وسط بين البخل والتبذير والمحبة او الصداقة يضادها البغض والقطيعة والنميمة والخصومة والمداهنة الخداعة وما شاكل ذلك مما يغيظ الغير

المقالة الثالثة

في الشجاعة واقسامها والرذائل التي بازائها

المطلب الاول

في تعريف الشجاعة واقسامها

(٥٩) اولاً: الشجاعة في اللغة الجرأة وشدة القلب عند البأس • وفي الاصطلاح هنا شدة النفس ورباطة جأشها عند تطلب الخير الممدوح • وبهذا المعنى ليست الشجاعة فضيلة خصوصية نوعية وانما هي شرط لكل انواع الفضائل • لان من شأن الفضيلة الكاملة ان تؤهل الانسان الى تعاطي افعالها بثابت العزم وشديد الحزم ولاسيما ان كانت تلك الافعال صعبة المراس عظيمة المشقة

واما الشجاعة التي نحن بصددها وهي فضيلة من الفضائل النوعية الرئيسية فيحدونها بأنها فضيلة ادبية تعدل تهور النفس وجبنها عند عظائم الامور واهوال الكرائه حتى ركوب شدائد الموت ودفعها فتقدم عليها النفس بلا خوف وتحملها بلا جزع اينما ينبغي وكيفما يوجب الرأي

فيتحصل من التعريف المذكور: « ١ » ان الموضوع المادي للشجاعة هي شهوات الجبن والتهور عند حصول الاهوال والشدائد لان الامور الشاقة الشديدة اذا اعترضت النفس عند تطلبها الخير فاما ان تولد في النفس خوفاً وجبناً يقعد بها عن القيام بما يأمر به العقل القويم وعما يلزمها طرحه • واما ان تأخذها سورة غضب شديدة تدفعها الى التهور والتورط في المخاطر ان لم يزم العقل جوحها بزمام الصواب • فتكون الشجاعة فضيلة النفس السبعية وهي لازمة لنفس صاحبها لا تتعداه الى غيره فتزكي الانسان بالقياس الى نفسه لا بالقياس الى غيره

وموضوعها الصوري هو ما في اعتدال الجبن والتهور واستوائهما من الحمدة الطبيعية • اذ يحسن بكرامة الانسان ان لا يتخاذل من الخوف عما فعله جميل ولا يتطوح في فعله بلا مبالاة

« ٢ » تتوفر الشجاعة على فعلين خاصين بها اولهما: احتمال الكرائه الشديدة والتجلد عليها برابط الجأش وخصوصاً الفواجىء منها كما قال القديس توما • وهذا يقتضي طرح المخاوف • وثانيهما ركوب الاهوال والاقدام على الاخطار وهذا يستلزم كبح جموح التهور • والفعل الاول اشد مراساً والفعل الثاني يظهر انه اجمل واحسن • والامور الهائلة التي تجشمها الشجاعة

المطلب الثاني

في الرذائل التي هي بازاء العدالة

(٥٧) العدالة في الجملة يضادها الجور والظلم · والانحراف عن العدالة يكون اما من جهة الزيادة واما من جهة النقصان

«١» اما العدالة البدلية فتخالف بالزيادة بان يباع او يشرى شيء مثلا باكثر من قيمته وثمنه وبالنقصان اذا لم يؤدّ لصاحب الحق المستحق كل حقه كأن لا يسلم كل مشريه او لا يفي كل ثمن المبيع او لا يردّ كل المال المقرض

والظلم المخالف للعدالة البدلية لا يزول الا بالرد اي بارجاع عين الواجب او مثله او قيمته وتعويض كل الضرر المسبب ظلماً

«٢» اما العدالة التوزيعية فيلحقها من الخلل جهة الزيادة فيما اذا كان الرئيس يعطي قليل الفضيلة والاستحقاق اكثر مما ينبغي من التشريف والمكافأة او خولة رتبة هو اقل استحقاقاً لها من غيره وذلك لصلة رحم او اواصر قرابة او لسبب اخر يشاكله · فالرئيس يقال فيه انه ذو ضلع وتعصب وآخذ بالوجوه او محابٍ للوجوه · او عاقب الجاني بأقل مما يستوجبه ذنبه فيقال انه متسامح · وان وزع الخيرات والمناصب والمنافع العمومية على الافراد باقل مما يستحقون مع المكنة عليه فقد اخل بالعدالة من جهة النقص ولم ارَ لهذه النقيصة اسماً خاصاً · والزيادة في توزيع الخيرات تسمى محاباة كما رأيت · والزيادة في العقوبة عما ينبغي ويستوجب الذنب تسمى قسوة

وحيفاً وجنفاً

ومخالفة العدالة الشرعية والانتقامية والتوزيعية لا تستوجب الرد من ذاتها ولكنها تستوجبه بطريق العرض وذلك كلما جرت تلك المخالفة ظلماً من قبيل الظلم البدلي اي اذا قارنتها مخالفة العدل البدلي وذلك في الاحوال الآتيه :

ا اما في العدالة التوزيعية فاذا فوض الرئيس الاعلى ولاية الى من لا يستحقها بحيث ينتج عن تدبيره الولاية ضرر بالافراد · لان الرئيس يلزمه من قبيل الواجب الحصري تلافي اضرار الافراد ودرءها · وكذا يلزم الرد فيما اذا فرض الرئيس من الضرائب واموال الجباية اكثر مما يقتضيه صالح العموم ومما تطيقه حالة الرعية · وذلك لان الافراد لهم حق واجب في ان لا يُستقضوا من اموالهم فوق ما يقتضيه خير الجمهور وفوق ما تحمله حالتهم

ب تنتهك حرمة العدل البدلي باستعمال العدالة الانتقامية فيما اذا اهمل القاضي معاقبة المجرم الملحق تضريراً بالغير او حكم عليه باكثر مما يستوجبه العدل لانه من واجبات القاضي ان يصد المجرمين بزاجر العقوبة عن التضرير بالغير وان لا يغرم المجرم المضرر بأكثر مما ضرر

ج يلحق العدالة الشرعية خلل بالعدل البدلي اذا ضرر المشترع رعاياه في اموالهم بشرائعه الظالمة وفرائضه الجائرة لان الافراد لهم حق المطالبة بأن لا تمس حقوقهم ظلماً (تلدن)

(٥٨) العبادة وسط بين الفسق من جانب النقص والاعتقاد

«٢» الخَوَر او الوهل · ويوصف صاحبه بأنه نكس مفؤود اي ذو فؤاد فارغ يُحجم عن كل امر صعب ويُخلد الى العجز عند كل شدة يوجبها عليه الرأي والتميز وهو نقص في الاقدام

«٣» الجبن وهو الافراط في الخوف لان الجبان يخاف مما لاينبغي الخوف منه وعندما لا ينبغي واكثر مما ينبغي الخوف منه ·

«٤» التهور وهو التهجم والافراط في الاقدام فالمتهور هو الذي يقدم عَلَى ما لا ينبغي ان يقدم عليه من الاهوال او عَلَى الوجه الذي لاينبغي

هذا ويسهل عليك ان تعلم الرذائل التي تقوم بازاء الفضائل المنوطة بالشجاعة التي ذكرناها في هذا المطلب ·

المقالة الرابعة

في القناعة

المطلب الاول

في تعريف القناعة واقسامها

البحث الاول

في تعريف القناعة

(٦٢) القناعة في اللغة الرضى بالقسمة وفي الاصطلاح تطلق عَلَى معنيين معنى عام ومعنى خاص فالقناعة بالمعنى العام هي تعديل النزاع الشهواني في كل ما يميل اليه من الشرف والملذات المحسوسة وتقويمه فيها

بحسب الرأي والتميز · واما بالمعنى الخاص وهو المراد هنا فهي فضيلة ادبية رئيسية الانسان يقوّم بها نزاعه الشهواني في الملاذ الجسدية اي ملاذ اللمس والذوق · وموضوعها المادي القريب هي ملاذ اللمس والذوق · وموضوعها المادي البعيد هي المآكل والمشارب وافعال الشهوة البدنية · فيكون مدار هذه الفضيلة عَلَى الملاذ الحاصلة عن الافعال التي الغرض منها حفظ الفرد واستبقاء النوع لا بمعنى ان يرفض الانسان تلك اللذات او يتأبى عنها بتاتاً لانها ليست شراً بذاتها لانها لا تنفك عن تلك الافعال · والله حللها قياماً لتلك الافعال الضرورية لحفظ الحياة واستبقاء النوع · بل بمعنى ان يتصرف في تلك الشهوات لا عَلَى سوم طبعه كما هو شأن البهيمة بل على وجه لا يخرجه عن سنّة الرأي والتميز بحيث لا يتجاوز بها حدّ الغرض المطلوب وهو حفظ الحياة واستبقاء النوع ·

ولما كانت هذه الملاذ تستهوي الانسان بشدة عظيمة الى حد ان تكاد تفسد فيه الرأي كان لا بد من فضيلة تضمن تقويمها وتجويدها ويتم ذلك بفضيلة القناعة ·

البحث الثاني

في اقسام القناعة

(٦٣) اولاً اما الاقسام المتممة للقناعة فهي الحياء والورع · اما الحياء فهو انقباض النفس من اتيان القبيح خوفاً من اللوم فيه وحذراً مما يعقبه من الخجل · اما الورع فهو محبة افعال القناعة لما فيها من الجمال

التي يحتاج اليها البدن في حفظه وضروراته وذلك علَى خلاف ما يوجبه الصواب

اما الشره فهو الانهماك في شهوات الذوق واللمس علَى وجه يخرُج فيه عما ينبغي

«٢» يضادّ الحياء القحة وهي ركوب الشهوات البهيمية القبيحة مع خلع عذار الحياء وابتذال ماء الوجه اي مع عدم الخوف من التخجيل والعار.

والكرامة يقابلها التهتك والخلاعة وهي عدم المبالاة بافعال القناعة الكريمة

والاكتفاء او الانقطاع Abstinence تقابله البطنة وهي الافراط في شهوة الاكل

والقصد في المسكرات يقابله السكر ومعاقرة الخمرة

«٣» العفة يقابلها الزناء والفجور وانواعه وهو افراط الميل الى الشهوات المحمية ومباشرة افعالها علَى خلاف الشرع والمروّة وانواع الزناء كثيرة ليس مجال ذكرها هنا

«٤» يقابل الحلم والرقة الغلظة والفظاظة وهي سوء الخلق والتسرُّع الى الغضب بلا موجب وفوق ما ينبغي

«٥» الصفح وسط بين قوّة المؤاخذة وفرط التسامح والتساهل

«٦» التواضع يقابله الكبر وعرّفه القديس اغسطين: بأنه ميل رديٌ منحرف نحو رفعة النفس وشرفها . وما بقي مما لم نذكره يسهل علَى المطالع

تحصيله . وهذا كلام استطردنا اليه لجليل فائدته ونفعه ومن شاء مزيد تفصيل واسهاب فعليه بمراجعة المطولات وخصوصاً خلاصة القديس توما جزء ٢ من قسم ٢ . فلنعد الان الى متابعة ترجمة الماتن

الدرس الخامس

في مصداق[1] الادبية الذي هو من جانب النفس

البحث الاول

في ان فاعل التمييز بين الخير والشر الأدبيين هو تصديق العقل العملي

قضية : ان ما يفعل التمييز بين الخير والشر الادبيين و بين مأمورات الشريعة الطبيعية ومنهيّاتها انما هي تصديقات العقل العملي

(٦٥) اثبات القضية : ان موضوع التصديق العملي هو نسبة

(١) مم : قد مرّ بك في علم اليقين ما المراد بالمصداق المعبّر عنه عندهم بلفظ Critérium و يريدون به الصفة الخاصة التي نقطع بان الشيء كذا فيقولون مثلاً Le critérium de la vérité est l'évidence اي مصداق الحق الوضوح لان المصداق ما يصدق الشيء اى يجعله صادقاً وعند أيمة الفقه مقطع الحق هو محل انقضاء الحكم فيه . وما يقطع به الباطل فيقولون : وان الحق مقطعه ثلاث شهود او يمين او جلاء . فيكون التعبير عن لفظ critérium هنا بلفظ المصداق او المقطع مناسباً علَى ما نرى .

هذا وبعد ان بحث المؤلف عن اساس الادبية من جانب الموضوع واثبت انه موافقة او مخالفة افعالنا لغايتنا القصوى (درس ٢) اخذ يبحث هنا عن مصداق الادبية من جانب النفس و يقول انه قائم بتصديقات العقل العملي وعلَى هذا مدار درسنا الخامس . اه .

يشترط لها ان تكون مما الاقدام عليه جميل وتحمّله ممدوح والا كان الاقدام
عليها تهوراً وتطوحاً

(٦٠) ثانياً : اما اقسام الشجاعة فقال القديس توما : ان الشجاعة لا
ينطوي تحتها اقسام هي كانواع لها لانها النوع الاخير في جنسها وانما الاقسام
التي هي تحتها هي من قبيل الاقسام المتممة · وقد يصح ان يقال انها من
الاقسام الالتزامية او الملابسة · وهي هذه : ١ً الثقة او النجدة وهي
الفضيلة التي تؤهل النفس ابداً الى المسارعة الى الامور العظام مع رجاء
النجاح الجد وترد عليها الطمأنينة فتبعد الخوف والهم ٢ً عظم الهمة
او كبر النفس وهو التجلد على رجاء الخيرات العظيمة وتلمسها برحابة باع
٣ً الصبر وهو الفضيلة التي بها تحمل النفس المكاره من دون ان يخامرها
جزع او ينكسر لها جزم ٤ً الثبات وهو فضيلة تجلد بها النفس على
تحمل الآلام في الاهوال الممدوحة بقدر ما ينبغي من الزمان من دون ان
يأخذها ملل او كلل ٥ً النيل وغمور الندى وهو انفاق المال الكثير
بسهولة من النفس في الامور الجليلة القدر الكثيرة النفع كبناء المعابد
والمستشفيات والمياتم وما شاكل ذلك مما يعود بالنفع على ابناء جلدتنا ولاسيما
ان كان ذلك ابتغاء لوجه الله · وانما ذكروا النيل مع فروع الشجاعة لما في
بذل المال الكثير في وجهه من قوة النفس على قسر حرصها على المقتنيات
وتعلقها بها ٦ً يلحقون بالشجاعة ايضاً الحلم وهي فضيلة تكون بها النفس
مطمئنة غير شغبة فلا يحركها الغضب بسهولة ٧ً ايضاً السكون او عدم
الطيش وهو قوة للنفس تقسر بها حركتها الشديدة التي تهيج في الخصومات

القوية وعند الذب عن الحريم او عن الشريعة ٨ً وايضاً احتمال الكد
وهو قوة للنفس بها تستعمل آلات البدن في الامور الحسية بالتمرين
والترويض وحسن العادة وايضاً الصفح عن مساوئ الغير ومثالبه
الطائلة ٩ً الشهامة وهي الحرص على الاعمال العظام والولع بها لما فيها من
عظم الحسن

المطلب الثاني
في الرذائل التي بازاء الشجاعة

(٦١) يضاد الشجاعة من جانب النقصان خلو القلب من الخوف
والخور او الوهن والمفؤودية · ومن جانب الزيادة الجبن والتهور
ولما كانت الشجاعة تقوم بالفعل الحسن في الامور العظيمة التي تحدق
بها الاهوال والكرائه كان ان اخص ما تقوم به الشجاعة فعلان تقحم
المخاطر والشدائد ثم ركوب الاهوال وتحملها بصبر وذلك بحسب ما
يقتضيه الرأي في الفعلين · ولهذا كانت الرذائل التي هي بازاء الشجاعة
(التي هي نوع اخير لا انواع تحتها كما رأيت) اربعاً لا اقل لامكان وقوع
الخلل في فعليها من جهة الزيادة او النقصان وما سنذكره من الرذائل قائم
بازاء الفضائل المتعلقة بالشجاعة من طريق الالتزام والملابسة

«١» يبوس القلب ونريد به خلوه من الخوف وهو نقيصة يكون
بها الانسان بحيث لا يخشى عندما تجب الخشية ولا يخاف مما يجب الخوف
منه وهو نقيض الخوف

الخداعة والاشباح الكاذبة

فان كان الاول كان مذهب الادبية المترقية مرجعه الى مذهبنا انتهاءً . وان كان الثاني فلا بد من بيان حال تلك الاحلام الوهمية التي كانت تذهب باجدادنا مذاهبها ما هي اسبابها وكيف انقلبت تلك الاوهام شاملة عامة تسحرنا دوماً بغرورها وتخدعنا بكذبها

وزد على ذلك انه يروقنا ان نعلم كيف يخلص اصحاب الترقي مذهبهم من موبق الانتقاض على حين انهم يقولون بان الضمير الادبي ان هو الا وهمٌ وخدعة

« ٢ » اما ان هذا المذهب الذي ينحله الطبيعيون الانكليزيون باطل كاذب فلأن فيه وهناً ونقصاً في اساسه فضلاً عن مناقضته البينة لوقائع الاختبار المشاهدة

اما خلله الاساسي فلأنه يخلط الاستعداد العصبي او بنية الجهاز الآلي بالغريزة الحيوانية ثم يخلط هذه الغريزة والفطرة الحيوانية بقوة او ملكة روحانية . وعنده ان هذه الاشياء المتباينة شيء واحد ويقال الواحد منها على الآخر بالتواطؤ وكل هذا بيّن الفساد والبطلان

اما مناقضة هذا المذهب لمشاهدات الاختبار فنثبته ببرهانين :

اولهما : لو ازلنا مجاراةً ان تصوراتنا واميالنا الادبية مأتاها من استعدادات الجهاز الآلي المنتقلة الينا بالتأسل فكيف يتفق ان علم الاخلاق يفرض علينا في اغلب الاحيان القيام بالواجب وان الارادة يكون لها القوة على ان تركس فعلها على اميالنا الغريزية الموروثة المضادة فتقاومها ولا تقبلها

وثانيهما : نرى ان عقل الانسان يُوفق في كل يوم الى اكتشاف نسب جديدة في عالم الاخلاق ويزداد تخرّجاً في تطبيق شرائع حسن الاخلاق على الجزئيات الفردية تطبيقاً مفصلاً بيّن المسالك والاسباب فبأي حق والحالة هذه يسوغ لنا ان نحرم اجدادنا الذين سلفوا قوة الحكم على الخير والشر وعلى الايجاب والنهي مع ان هذه القوة هي عاملة فينا وكثيرة الاستعمال بيننا (م : وكان الاولى بحسب مذهبهم ان تثبت هذه القوة للأجداد وتنتقل الينا بالتوارث من سبيل الاستعداد العصبي الآلي) فقد وضح لك تناقض القوم ومضادة نفوسهم . اه

البحث الثالث

في ما هو المبدأ الاول[1] للعقل العملي او الوصية الاولى من وصايا الشريعة الطبيعية

قضية : ان المبدأ الاول من مبادئ العقل العملي فالوصية الاولى من وصايا الشريعة الطبيعية انما هو هذا : الخير يجب ان يُفعل والشر ينبغي ان يجتنب

(٦٧) قد قدمنا انه من شأن العقل ان يميز بين الخير والشر بين ما

---

(١) م : ان مسألة الحسن والقبح او الخير والشر الادبيين هي ام مسائل الحكمة الخلقية ومع ذلك فقد رأيت فيما تقدم ان القوم زلت اقدامهم فيها وطاشت سهام اذهانهم عنها فجهلوها او تجاهلوها وتضاربت فيها آراؤهم . فمن قائل ان طبيعة الحسن والقبح شيء اضافي الى النفس ومحك التمييز فيه هو الملاءمة او اللاملاءمة للحواس او العقل . وتشعبت هذه الطائفة الى اربع شعب : الشعبة الايقورية القائلة

التوافق او التخالف بين فعل وغاية معينة به والحال ان محمودية الفعل تقوم من جانب الموضوع بنسبة تأهب ذلك الفعل واستعداده الى غاية طبيعتنا الناطقة

فاذاً التصديق العقلي العملي الذي يعرف حال تلك النسبة ويقدرها قدرها ينبغي ان يكون المصداق النفسي لحسن الاخلاق او قبحها · ونريد بالنفسي القائم من جانب النفس Subgectif

المبحث الثاني

في ابطال مذهب الغريزة الادبية ومذهب الادبية الآلية

قضية : لا حاجة في شرح معرفة النظام الادبي الى ان يكون في طبيعة الانسان شيء آخر غير العقل وهو الذي يسمونه الغريزة الادبية او الشعور الادبي اذ وجود هذه الغريزة ضرب من الفضول الذي لا طائل فيه

وايضاً غير وافر بالغرض المقصود بل خارج عن محجة الصواب القول مع اصحاب مذهب الادبية بالترقي بأن مبادىء الاخلاق تشتق اصلها من تجارب الانتفاع التي كان من تكرارها على جميع اجيال النوع الانساني انها تجمدت وتجسمت في الجهاز الآلي · وهذه بما تفعله فينا من التأثيرات العصبية المناسبة لها جعلتنا بشراً أدبيين من طبعنا الجبلي الآلي · اه

(٦٦) شرح القضية : هذه القضية تتركب من جزئين الجزء الاول هو ملخص المذاهب التي تزعم بان التصورات الادبية والمرغبات في الخير

تشتق اصلها اما من ضرب من ضروب الغريزة التي تتولى قياد قوانا الدراكة والشهوية · واما من قوة انفعالية في النفس واما من قوة خصوصية في جنسها يسمونها الشعور الادبي · واما الجزء الثاني فيناهض مذهب الادبية الآلية

اثباتاً الجزء الاول نقول : ان مذهب ادبية الشعور او الغريزة اذا حللناه تحليلاً دقيقاً روياً فلا ينطبق على شهادة الضمير ولا يثبت عند حكها · وذلك لان العلم الوجداني قاض بان هذا الشعور نفسه هو متعلق حكم العقل العملي يحكم بحسنه او بقبحه فيمدحه او يذمه بحسبما يكون موضوعه ملائماً او لا ملائماً للغاية الطبيعية

هذا ثم ان البراهين التي يتصيدها الخصوم من بداهة ما يسمونه الوجدان الادبي وكليته وقوته الثابتة فلا تنهض لانها قصارى ما يستدل منها ان في الانسان استعداداً جبلياً مستمراً الى الخير الأدبي ولا يستنتج منها اكثر من ذلك[2] اثبات الجزء الثاني وهو ان المذهب الموسوم

---

(١) مم : زعم بعض الفلاسفة المتأخرين ان التمييز الذاتي بين الخير والشر لا يثبت بالعقل بل بحس آلي هو سادس الحواس الخمسة يسمونه الحس الادبي وله من الصفات اللازمة ما يصلح به ان يكون قاعدة للآداب فيقولون اننا نشعر بالعدل والظلم بقوة دافع طبيعي وقبل حكم العقل كما تدرك طعم الحلو والمر ونحكم به من قبل كل تروية وانتباه وظن بعض علماء الهيئة ان مركز هذا الحس يأتي من نواقه الجمجمة وعند ريد Reid ان ما لائم الحس الادبي فهو خير وما نابذه فشر · وعند سميث Smith ان ما اوجد فينا هزة ميل فهو خير وما تشمئز منه فشر · وجعل غيرهم قاعدة الادبية في السرور والحزن او في وخز الضمير وفرحه ·

« ٢ » قال غيرهم الحس الذي نميز به الخير والشر ليس حساً آلياً بل روحانياً

في هذه الحياة الحاضرة على اربعة انواع

اولها : التكليف الطبيعي وهو عبارة عن تبعات افعالنا واعني بها الخصال الطبيعية التي تلزم عن افعالنا وتلحق بها كما هي الصحة والرفاه والنجاح · فان هذه نتائج تحصل عادةً عن القناعة والعمل · واما الاسقام والامراض الجسمية والعقلية فهي تبعات الرذيلة عادة

ثانيها : التكليف الباطن وهو كناية عما تلاقيه النفس من طمأنينة القلب وقرة العين بعد قيامها بالواجب وما ينالها من لوم الضمير بعد فعل قبيح · ثم ما تشعر به من الشرف وعزة النفس او الخجل وما تصادفه عند نفسها من الكرامة او المهانة والاحتقار · ثم ما يخالج قلبها من البهجة اذا سعدت بالاتحاد بالله بالمحبة او ما يخامرها من الغم والحزن اذا انفصلت عنه بفعل كبيرة

ثالثها : التكليف الشرعي وهو عبارة عن قانون تضعه الشرائع الوضعية فارضةً فيه سياق العقوبات والمثوبات او الحدود ·

رابعها : التكليف الجمهوري او المدني ونريد به ما يعلقه الجمهور على الفضيلة او الرذيلة من المدح او الذم من الاعتبار والثقة او الاهانة وعدم الثقة ومن التمجيد او الفضيحة والعار [1] وكل هذه يجريها

(١) مم : يلزم عن الافعال البشرية صفات توسم بها بحسب حسنها او قبحها فتوصف الافعال الحسنة بالاستقامة والقبيحة بالانحراف او الاثم · ثم تكون الافعال الحسنة متعلق المدح والقبيحة متعلق الذم ثم الافعال الحسنة مأجورة او متعلق الثواب والقبيحة متعلق العقوبة

اما كونها متعلق المدح او الذم فمن جهة انها كسب الانسان فتسند اليه على انه

القوم مع اختلاف المراتب فيها مجرى لوازم الفضيلة وتبعات الرذيلة ·

فاذا علمت هذا نأتي الى اثبات قضيتنا وهي جزآن

اثبات الجزء الاول : وهو ان تكليف الشريعة واقع في هذه الحياة ايضاً

قادر عليها بمعنى انه ان شاء فعلها او تركها ان شاء · وبما انه ربها فتضاف اليه ويسأل عن حسنها او قبحها وليست المدحة الا نسبة حسن الفعل · والذم الا نسبة قبحه الى فاعلهما ·

واما وصف الافعال الحسنة بالقويمة والقبيحة بالمنحرفة او الاثم فذلك من جهة نسبة تلك الافعال الى الغاية وتوجهها اليها او انحرافها عنها

واما كونها متعلق الثواب او العقوبة فمنظور فيه الى ما تستوجبه من المكافأة على ما تجره من النفع للغير او من الضرر به مكافأةً تجري بحسبما تقتضي العدالة

فالفعل حسناً او قبيحاً اذا فعله الانسان قادراً ففيه نفع للغير او تضرير به من جهة ان الانسان جزء كل مدني وعضو من جسم واحد ادبي · فان كان الفعل ملازماً لفاعله اي لا يتعدى الى غيره فيزكي فاعله او يدسيه بحسبما يكون فضيلة او رذيلة · وكمال الجزء عائد على الكل وبهذا المعنى نقول ان الفعل الفردي يعود على الجمهور بخير او بشر · ثم ان كان فعله متعدياً الى غيره فيتضح نفعه او ضرره ويستوجب من اجله المثوبة او العقوبة على وفق ما يقسطه العدل

واعلم ان معنى الشر اعم من معنى الاثم والانحراف كما ان معنى الخير اعم من معنى الاستقامة والصلاح · لان الشر فوات الخير في كل شيء · واما الاثم والانحراف ففوات مطابقة الفعل البشري لقاعدته التي هي النطق وشريعة الله الازلية ·

ثم معنى الاثم اعم من معنى المذمة لان المذمة تدل على الاثمية مع زيادة هي اسناد الفعل القبيح الى فاعله القادر عليه · اذ لا يسند الحسن او القبح الا الى من كان كاسباً له مسؤولاً عنه · ولا يكون الفاعل كاسباً لفعله مسؤولاً به الا اذا صدر الفعل عن فاعل قادر عالم بحال الفعل · والمراد بالقدرة هنا الاختيار بان يكون الفاعل بحيث اذا شاء فعل وان شاء ترك

واما معنى الاستحقاق او اللا استحقاق فهو اخص من معنى الحسن والقبح اذ يدل

لغيره من الاحكام العملية حتى يكون قاعدة لها ودستوراً ان مصداقاً عالياً شاملاً لجميعها • والقضية تفيدنا الجواب على هذا السؤال

عنه • لان هذه القضية تنتج بداهة وبن ذاتها من تعريف الخير الذي هو ما يشتهيه الجميع

— ٢ — يشترط في المبدأ الاول ان يكون غاية في البساطة وهذا المبدأ هو كذلك لان معلومة الخير ومعلومة الارادة هما المعلومتان الاوليان من معلومات الحكمة الحكية وبين الارادة والخير تضايف

— ٣ — الشرط الثالث ان يكون المبدأ الاول غاية في الكلية اي كلياً صادقاً على كل كلي من مادته ومنطوق هذا المبدأ وجوب فعل الخير الكلي وتجنب كل شر ايا كان • واما غيره من المبادىء والوصايا فتقاريها على الجهات الجزئية واعيان الشرور فاذاً هذا المبدأ يتناول شموله موضوع كل وصية من وصايا الشريعة الطبيعية

— ٤ — الشرط الرابع ان يكون المبدأ الاول هو السبب الاخير الذي تحل به كل مطالب الحكمة الخلقية وهذا ثابت للمبدأ المذكور مثلاً تقول الخير يجب ان يفعل والحال التعبد لله خير فاذاً يلزمنا التعبد لله • وايضاً الشر يجب ان يجتنب والحال السرقة شر فاذاً يلزمنا اجتناب السرقة • وهكذا هلم جراً الى جميع وصايا الشريعة الطبيعية فينتج ان المبدأ الذي قاله المتن انه المبدأ الاول للحكمة الادبية هو اولي حقيقة (عن فرج)

« ٤ » من الضرورة ان يكون في الحكمة الادبية كما في سائر العلوم النظرية مبدأ اول تبني عليه والحال المبدأ الاولي للحكمة الادبية لا يمكن ان يكون غير هذا وهو الخير يجب ان يفعل والشر ان يجتنب فاذاً ... الكبرى ثابتة من تعريف العلم وهو كما رأيت ملكة راسخة يقتدر بها على تأليف القياسات الصحيحة الصادقة واستخلاص النتائج المحققة من مبادئها الاولية • وذلك لان ما يقع في ادراك العقل من النظريات المحضة او النظريات التي من اجل العمل انما يجري جميعه على ترتيب ونظام • لان شأن العقل وعنوانه الترتيب • والحال كل الاشياء التي تجري على نظام وترتيب ينبغي ان يكون فيها مبدأ اول يرجع اليه ويتعلق به جميعها لان نسبة ما هو

اثبات القضية : ان معلومة الموجود هي في عالم النظريات المعلومة

الاول فيها الى ما هو الوسط كنسبة هذا الى ما هو الاخير والنهاية • وعليه فان رفع الاول لا يبقي لا وسط ولا اخير فاذاً لا بد في كل علم من مبدأ اول يستند العلم اليه على انه اصل تتفرع عليه كل مطالب العلم وتستخلص منه نتائجه •

اما الصغرى فهي ثابتة من قول القديس توما المذكور في المتن وخلاصته : انه كما ان العلوم النظرية مبدأها من اول معلومة يدركها العقل من النظريات وهي الموجود من حيث هو كذا • كذلك العلم العملي يستمد مبدأه من اول ما يدركه من المعلومات المعدة للعمل اي من النظريات التي هي من اجل العمل وهي معلومة الخير

« ٥ » قال القديس توما في المحل المذكور في المتن بما تعريبه : وصايا الشريعة الطبيعية تجري على ترتيب الاميال الطبيعية فان في الانسان ثلاثة ضروب من الميل الى الخير بحسب الطبيعة المشتركة بينه وبين سائر الجواهر من جهة ان كل جوهر ينزع الى حفظ وجوده بحسب طبيعته وعلى جهة هذا الميل يتعلق بالشريعة الطبيعية كل ما تصان به الحياة ويدفع ما يضادها • وثانيها ميل الى ما هو اخص من ذلك على وفق الطبيعة التي يشترك فيها الانسان مع باقي الحيوانات • وعلى هذه الجهة يقال في كل ما تعلمه الحيوانات من الطبيعة انه من الشريعة الطبيعية كما هو تزاوج الذكر والانثى وتربية الاولاد وما شاكل • وثالثها الميل الذي في الانسان الى الخير الذي هو بحسب طبيعة النطقية التي تخصه ويتفرد هو بها • وذلك كأن يكون في الانسان ميل الى هذا وهو ان يعرف الحق بالنظر الى الله والى هذا وهو ان يكون مدنياً يعيش في حالة الاجتماع • وعلى هذه الجهة يقال في كل ما يتعلق بهذا الميل انه من الشريعة الطبيعية كأن يجتنب الجهل مثلاً ويصد عن الحاق الاهانة بعشرائه في الحياة الى غير ذلك مما يتعلق به • اه

واعلم ان الميل الذي يتكلم عليه القديس توما هو الميل في الطبيعة من جهة ما هي الطبيعة في ذاتها لا من جهة ما لحقها الفساد بفعل الخطيئة الاصلية او بفعل الفاعل وبين ان ما يميل اليه الانسان بميل طبيعته السليمة الصحيحة هو ما هو محمود وشريف لان هذا الميل الطبيعي مستفاد له من لدن الله خالق الطبيعة وكل ما يحق من طبعه بالطبيعة • وكل هذا دقيق فتأمله • اه

الاولى التي تتقدم سائر المعلومات فيكون المبدأ الاول في النظريات هو هذا : يمتنع ان يوجب للموجود الواحد انه هو وانه ليس هو . وكذلك الحال في عالم الامر والعمليات . لان المعلومة الاولى فيه المتقدمة على سائر المعلومات انما هي معلومة الخير لان كل فاعل يفعل لغاية انما هو يريد خيراً ما . وعليه فيكون المبدأ الاول في العمليات هو الذي يوجب ان الخير يجب ان يراد والشر يجب ان يجتنب . قال القديس توما ف ٢ من س ٩٤ في جزء ١ من ق ٢ ما (تعريب) نصه : ان وصايا الشريعة الطبيعية نسبتها الى العقل العملي كنسبة المبادئ الاولى البرهانية الى العقل النظري . لان كلا الشيئين هو بعض مبادئ معروفة بذاتها . والاشياء التي تقع في تصور البشر وادراكهم تجري على ضرب من النظام والترتيب . فان ما يقع اولاً في تصور الانسان ويحضر لادراكه انما هو الموجود الذي معقوله يتضمن في جميع الاشياء التي يدركها كل مدرك . وعليه كان المبدأ الاول الذي لا يبرهن عليه هو هذا وهو انه لا يوجب ولا يسلب معاً . وهذا المبدأ مبني على طبيعة الموجود واللاموجود وعليه تبنى جميع المبادئ الباقية . . . وكما ان الموجود هو اول ما يخطر للتصور بوجه البساطة كذلك الخير هو اول ما يقع في ادراك العقل العملي الذي وجهه الى العمل . لان كل فاعل انما يفعل من اجل غاية طبيعتها طبيعة الخير . ولهذا كان المبدأ الاول في العقل العملي هو المبدأ المبني على طبيعة الخير : وهي الخير هو ما يشتهيه الجميع : فاذاً اول وصية من وصايا الشريعة هي : الخير يجب ان يفعل ويلاحق والشر يجب ان يتحاشى . وعلى هذا المبدأ تبنى

جميع وصايا الشريعة الطبيعية الباقية بمعنى ان كل ما يجب فعله او تجنبه انما هو متعلق وصايا الشريعة الطبيعية التي يدرك العقل العملي بداهة انها خيرات بشرية . اه

الدرس السادس

في تكليف [1] الشريعة الادبية Sanction [2]

المطلب الاول

في ان الشريعة الادبية تستلزم التكليف

(٦٨) اذا اخذنا التكليف بمعنى ما هو من جانب الموضوع فانه يدل على مجموع المثوبات والعقوبات المعلقة على حفظ الشريعة او مخالفتها واما اذا اعتبرناه بمعناه الصوري فانما هو الخطاب او الاذاعة بسياق تلك المثوبات او العقوبات التي تذخر للقائمين بالشريعة او للمخالفين لها

اثبات القضية : من حد الشريعة الادبية ان يرد حكمها على افعال

---

(١) مم : نريد بالتكليف تعليق الجزاء او العقوبة على الشريعة الادبية والتكليف من الكلفة وهي توقع العقوبة لان المخالف يتوقع مشقة العقوبة وترجمها البعض بالجزاء تغليباً لمعنى المجازاة بالخير وغلّبنا معنى العقوبة لان حفظ الشريعة خوفاً من العقوبة هو اغلب في استعمال البشر لضعف الطبيعة . ثم لان فعل العقوبة اخص بالشريعة من فعل المثوبة اذ قد يتولى المثوبة غير المشترع واما العقوبة فلا يليها الا المشترع وعليه فاستعمال لفظ التكليف فيه توسع فانتبه . والتكليف في الشرع لا يرد بهذا المعنى الذي ذكرناه .

(٢) مم : لفظة Sanction معناها تقرير الشريعة من قبل المشترع وتوقيعه عليها اي جعله لها في محل الاجراء نافذة الحكم معلقاً على مخالفتها عقوبة

تأمر به وما تحظره الشريعة الطبيعية فيعنينا الآن ان نعلم اي المبادئ هو

بان الخير ما يتملق الحواس الجسدية ويطيب لها والشر عكسه . وشعبة تجعل الخير والشر في ما يدركه الحس الادبي خيراً او شراً . وشعبة تجعل الخير في النافع والشر في غير النافع . وشعبة تجعل الخير والشر والحسن والقبح في ما يراه العقل كذلك وملخص هذه الآراء كما قلنا في حاشية سابقة هو ان الانسان قياس الحسن والقبح كما انه قياس الحق في الاشياء (قاله فرج)

ولما اختلفت آراء القوم في طبيعة الادبية كانت النتيجة المنطقية ان تختلف مذاهبهم في تعيين المبدأ الاول للاعمال او الوصية الاولى للشريعة الطبيعية واننا نذكر لك بعض هذه المذاهب لتكون على بصيرة من امرها وتقضي العجب من تهافت الناس اذا خرجوا عن محجة الصواب فنقول :

« ١ » عند هُب Hobbes (فيلسوف انكليزي عاش من سنة ١٥٨٨ — ١٦٧٩) ان الشريعة الاولى والاساسية التي تتولى تدبير الطبيعة هي سنّة حفظ النفس وهي غريزة فطر عليها الانسان وهي القاعدة التي تترتب عليها افعاله جميعها يتعين على الانسان ان يلتمس طمأنينة السلم حيث وجدت . وحيثما تقت فاستغاثة بالسلاح حفظاً للحياة والاعضاء . ولكن المطامع الفردية لا تخمد سورتها ولا الحاجات تسدّ جميعها بفعل الافراد ولهذا اضطر البشر الى عقد المجتمع المدني والقاء مقاليد الحكم الى الولاة الذين يجب ان تعنو سلطتهم الاعناق والحقوق حتى شعائر الدين الا اذا خطر للحكام ان يضعوا ديناً على انه دين المملكة . كذا هرف هذا الفيلسوف ولا يصعب عليك تفنيد هذا المذهب بالحجج التي وردت عليك في المتن . من القبيح ان تكون سنّة حفظ النفس بحيث تبيح لنا كل امر كما يزعم . والا فليس التعريض بالحياة للدفاع عن الوطن وعن دين الله امراً محموداً . ثم لو ظن الانسان ان حفظ حياته او اعضائه يستدعي هضم حقوق قريبه ففعل فلا جناح عليه ولا حرج . وهذا بيّن الفساد . هذا وناهيك ان هذا المذهب يفضي الى مذهب القائلين بانحصار السعادة في حدود هذه الحياة وطلب شهواتها . اه

« ٢ » عند بوفندرف Pufendorf (صحافي الماني عاش بين ١٦٣٢ — ١٦٩٤) ان المبدأ الاول من مبادئ الشريعة الطبيعية هو المدنية Socialité

المبدأ الاول للعقل العملي او بعبارة اخرى اي احكام العقل يكون اساساً وأصلاً

وخطأه من وجه ان الدخول في المدنية انما توخاه الانسان من اجل انه يحب نفسه وتكميلها وسد حاجاتها ومحبته لنفسه مسنودة الى مبدأ آخر قبلها هو ميل الارادة الى الخير فلا تكون المدنية مبدأ اول بل نتيجة مبادئ متقدمة . ثم لو كانت المدنية هي المبدأ الاساسي لكل حق طبيعي وعمل حسن كان الافراد الذين يقضون حياتهم في الانعزال او الصوامع لا شريعة لهم وساغ للانسان ان يجحد الله ويركب المنكرات ضد نفسه . وايضاً ان كانت كل ضروب الواجب التي تلزم الانسان نحو الله ونحو نفسه مستمدة من الحالة المدنية فمن اين يأتي الالزام الموجب في الضمير وفي الافعال الباطنة والخفية ثم ما رأي بوفندرف واصحابه فيما اذا تنازعت واجباتنا نحو نفسنا وواجباتنا نحو غيرنا وحكم القاضي علينا برد ما سلبناه من الغير بحيث ترجع اليه ثروته فيعيش بها عيشة رغد وهناء ويسقطنا في حالة مسكنتنا وزلنا فنعيش عيشة فقر تصيح عصافير بطننا ؟ وان قال بان محبة النفس اول ما يجب على الانسان ان يصرف اليه همه ثم محبة غيره فنقول قد نقض ما بنى اذ ليست تكون حالة المدنية هي أصل الشريعة الطبيعية وانما هي تتوقف اولاً على الميل الفطري الذي يشترك فيه الانسان مع باقي الموجودات وهو الميل الى حفظ النفس ثم على الميل الطبيعي الاخر وهو الذي يشارك فيه باقي الحيوانات وهو الميل الى استبقاء النوع .

وتهافت غيره غير هذا التهافت مما نحيل المطالع فيه الى ما سوف يلي في تاريخ الفلسفة وذكر تهافت الفلاسفة في كل اين وآن وقد ذكرنا ما ذكرنا مثلاً وعبرة ١٠ اه

« ٣ » الصحيح ما قاله الماتن الجليل تبعاً لرأي القديس توما وغيره من أيمة الكنيسة وآبائها وهو ان المبدأ الاول لعلم الاخلاق او الحكمة الادبية هو هذه الحقيقة البينة الوضوح - وهي ان الخير يجب ان يفعل والشر ان يجتنب . وقد اثبت الماتن ذلك ببرهان قاطع ونزيدك هنا ان هذا المبدأ هو في الحقيقة مبدأ أولي لانه يستجمع كل الشروط المطلوبة ليكون المبدأ اولياً والتي رأيتها في المنطق

يشترط في المبدأ الاول — ١° — ان يكون واضحاً والحال ان هذا المبدأ بيّن الوضوح لان العقل يصدق به من مجرد تصوره طرفي هذه القضية من دون نظر ولا

يجب فعلها فهي اي الشريعة الادبية عبارة عن مجموع احكام عملية

والحال لا يمكن للانسان ان يتم فعلاً الا بقصد خير ما ولا يمكنه ان سلك بمقتضى الصواب ان يريد خيراً آخر غير الخير الذي هو في الحقيقة خير له . ولكن الخيرات الجزئيات التي تزكي اشواقه لا تكون في الحقيقة خيرات له الا بشرط ان تكون مرتبة وممدة الى خيره الاسمى ومن ثم كان من مقتضيات الحكمة الالهية ان يقيم الله بين سعادة الانسان وشقائه من طرف اول و (بين) حفظه للشريعة الادبية او مخالفته لها من الطرف الآخر نسبة ترتب وتوقف لا تفصم عراها . فلو اهمل الله جعل هذا التلازم المكين بين الشيئين المذكورين لوقع خلل في عنايته معاذ الله من هذا الكفر . فنقول بعبارة اخرى ان العناية الالهية عند سنها الشريعة الطبيعية على الانسان وجب عليها ان تضمن له السعادة مكافأة اذا حفظها وتدخر له الشقاء مجازاة اذا خالفها [1]

(١) مم : قد رأيت في المتن ان تكليف الشريعة هو قضاء المشترع الجازم بالمكافأة بالخير مكافأة معلقة على حفظ شريعته وبالمجازاة بالشر عقوبة على مخالفتها

فيتحصل من هذا التعريف ان التكليف كمال الايجاب والشريعة ولا يقوم كمال الشريعة بدونه مع اعتبار حالة البشر الحاضرة . قال القديس توما ما مفاده : لما كانت الشريعة هي القاعدة التي تدبر بها الافعال البشرية والقياس الذي ينبغي لها ان تنطبق عليه توصلاً الى الغاية السامية كان ان افعال الشريعة تختلف باختلاف الافعال البشرية . والافعال البشرية اما حسنة في ذاتها وشأن الشريعة ان تأمر بها واما قبيحة في ذاتها وشأن الشريعة ان تنهي عنها واما لا اولا اليه خالية من الامرين وشأن الشريعة ان تبيحها وترخصها . ثم الشريعة ملزمة وموجبة فان لم تطع فهي عبث بلا فائدة . فان الايجاب الذي لا يصاحبه الوجوب متناقض . والحال

المطلب الثاني

في تكليف [1] الشريعة الطبيعية في هذه الحياة الحاضرة

قضية اولى : يقع تكليف الشريعة حتى في الحياة الحاضرة ولكن هذا التكليف على غير كفاءة الواجب (اي غير كافٍ ولا مساوٍ)

(٦٩) الغالب في اصطلاح الفلاسفة ان يجعلوا تكليف الشريعة

الشيء الذي به تحمل الشريعة المكلفين بها على حفظها انما هو خوف العقوبة التي نسميها التكليف فينتج ان التكليف مكمل للشريعة وللايجاب . فالتكليف اذاً ضروري للشريعة . اه

واننا دليلان آخران على ضرورة التكليف اولها ان حفظ الشريعة حفظ النظام الادبي ومخالفتها ايقاع خلل فيه . والحال نظام العدالة يقتضي ان يكمل النظام الادبي بمكافأة استحقاق الحافظ لان الاستحقاق الحاصل عن الحفظ وواجب المكافأة يتضايفان . وان يسد خلل النظام بمجازاة من اوجد ذلك الخلل . وثانيهما ان المكلف المخالف قد تأبى متمرداً برضاه على امر المشترع فمن العدل ان يحمل بالرغم عن ارادته تبعة ما فعله بارادة راضية فيخضع لولاية وليه كرهاً بعد ان عصي امره طوعاً . اه .

(١) مم : قد مر بك ان التكليف في اصطلاحنا هنا هو قضاء جازم يعلق به المشترع على حفظ شريعته المكافأة بالخير وعلى مخالفتها المجازاة بالشر (او بالعقوبة) وهذا هو التكليف بمعناه الفاعلي

واما التكليف بمعنى المفعول فهو نفس ما يكافأ به الحفظ من الخيرات وما تجازي به المخالفة من العقوبات والمراد بالتكليف في القضية المذكورة هو التكليف بمعناه الانفعالي فيكون معنى القضية ان حفظ الشريعة يلقى مكافأته بالخير ومخالفتها تصادف مجازاتها بالعقوبة حتى في هذه الحياة الحاضرة ولكن تلك المثوبة وتلك العقوبة ابعد من ان تكونا وافيتين باستحقاق الخير او الشر . اه

الاختبار اليومي يشهد لنا بان الفضيلة لا تفعل سدى وان الرذيلة لا تذهب هدراً حتى في هذه الحياة · وان ماذكرناه من ثمرات الفضيلة ومغبات الرذيلة بانواعها ينال الانسان ويلازم سلوكه وسيرته

اثبات الجزء الثاني : وهو ان التكليف وان حصل في هذه الحياة فليس يحصل على وجه واف اي لا يكون فيه كفاء الواجب

وذلك ان التكليف لا يكون وافياً حقيقة بالاستحقاق الا بثلاثة شروط

اولها : ان يكون عاماً شاملاً لكل الافعال الحسنة ولكل الافعال القبيحة بحيث لا يذهب فعل منها سدى بلا مكافأة او بلا مجازاة

وثانيها : ان يكون مناسباً اعني ان يكون بينه وبين استحقاق الفاعل للخير او الشر تناسب مساواة

وثالثها : ان يكون فعالاً اعني ان يوقع على الارادة المختارة من اثر الوعد والوعيد ترغيباً وترهيباً ما يتغلب معه ضمان النظام الادبي وصيانة مبانيه

على معنى الحسن والقبح مع زيادة تعلقه بالعقوبة او المثوبة · وهذا متوقف على عدالة المكافأة او المجازاة · ولما كانت كل المعاني التي شرحناها مستجمعة في افعال الفضيلة والرذيلة (لأن افعال الفضيلة والرذيلة افعال بشرية صادرة عن فاعل قادر عالم بحال الفعل ومسؤول عنها) كان ان افعال الفضيلة توصف بانها قويمة صالحة متعلق المدح عاجلاً والمثوبة آجلاً · وافعال الرذيلة بعكسها اي توصف بأنها افعال اثيمة منحرفة متعلق الذم عاجلاً والعقوبة آجلاً · وهذه الاوصاف لازمة عن طبيعة الافعال ولاحقة بها لا تنفك عنها · وان الفضيلة والرذيلة ان لم تظهر آثار كل واحدة منها الخاصة بها فوراً وعاجلاً فحقها ان تظهر · وشرح كل هذا مسهب مشبع في ص ٣١ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصة القديس توما فليراجع هناك · اه

والحال التكليف الجاري في هذه الحياة لا تجتمع الشروط الثلاثة المذكورة كما يتضح للبيب · فاذاً التكليف الذي يقوم به كفاء الواجب يتوجه الى حياة اخرى · اه

قضية ثانية : ان الرجل الفضيل سوف يكافأ في حياة آتية مكافأة سرمدية والرجل الاثيم سوف يعاقب بحرمان سعادته الى الابد وذلك بعد مدة من الامتحان ليس لنا ان نسمي اجلها

(٢٠) سوف نتكلم على ما يتصوره العقل في الملذات والاوجاع الحسية في الحياة الآتية · واما غرضنا هنا فمتوجه الى السعادة والشقاء الاخيرين او السرمديين · بل المسألة التي نقتصرها على البحث عنها قصداً هي مسألة الشقاء الاخير لان السعادة قد اثبتنا فيما تقدم انها لا يمكن ان تكون كاملة الا بشرط ان لا يكون لها نهاية اي ان تكون خالدة سرمدية

واما القضية التي نتوفر على بسطها هنا فالفلسفة تقرر بشأنها امرين

اولهما : ان سرمدية العذابات لا تنافي العقل فينتج انه يمكن الله ان يعاقب الانسان بشقاء عظيم سرمدي جزاء بعض كبائر اتاها اي بخطايا مميتة ·

وثانيهما : انه يجب على الله قياماً بما يقتضيه نظام العناية ان يقرر شريعته الادبية بالتكليف بان يسوم الانسان المخالف الاثيم سوء الشقاء الابدي · فان كان الله يمكنه ويلزمه المعاقبة على الكبائر بعقاب ابدي فينتج ان الاثيم بالاثم الكبير سوف يكون شقياً ابداً وهذا هو منطوق قضيتنا

اثبات الجزء الاول : وهو ان الله يمكنه ان يلحق بالانسان الاثيم

بالادبية الآلية غير واف بالغرض المقصود بل هو ساقط باطل

«١» اما انه لا يفي بالغرض المقصود فلأن الدفع الغريزي الجبلي

وهو قوة غير قوة العقل ويزعمون ان العقل نظرياً او عملياً من شأنه الحكم بنسبة المحمول الى الموضوع ايجاباً او سلباً . واما الاحكام العملية الادبية فهي افعال قوة اخرى يسمونها الحس الادبي الروحاني وهذا الحس الادبي يستمد احكامه من ميل الطبيعة ومن دافع يندفع به الانسان اندفاع اعمى عن غير روية .

وكل هذه المذاهب يبين لك بطلانها من البرهان الذي جاء به المتن وانا نزيدك وضوحاً فنقول :

اولاً اما الحس الآلي فلا يمكنه ان يكون قاعدة الاداب لانه اعمى ولا بد في التفرقة بين الخير والشر من نور المعرفة . ثم لان افعال الفضائل وافعال الرذائل افعال بشرية تتعلق بها الارادة المختارة التي هي ولية افعالها والارادة المختارة تتوقف على العقل كما رايت في علم النفس وفي هذا العلم . ثم لان حسن الفعل وقبحه لا يدركهما الحس الادبي على قولهم الا بحركة جسمية وهزة مزاجية . والحال لا يمكن للحركات الجسمية ان تدرك معنى الفضيلة والرذيلة لان الحركات الجسمية تسلك الى الخير والشر الادبي على السواء بلا ترجيح ولا تعيين اي يستوي فيها الخير والشر . والفضيلة والرذيلة تعينان الى الخير والشر الادبيين فهما تفوقان مدارك الحس لان حسن الفضيلة هو الخير الشريف المحمود الذي يشتهيه الانسان بنزاعه النطقي ولانه الانسان من جهة ما هو انسان اي من جهة ما هو فاعل يقتضي النطق والا كانت البهائم العجم تفعل الفضيلة والرذيلة مما هو متعلق المدح والذم والمثوبة والعقوبة . فاذاً كل ما يتعلق بالحس لا يتحقق فيه معنى الحسن والقبيح ولا يكون متعلقاً للمدح والذم الا بقدر ما يشترك في طلبه النزاع النطقي .

واخيراً نقول يمتنع على ما يسمونه الحس الادبي ان يكون قاعدة للآداب لان قاعدة الاداب من شروطها الجوهرية ان لا تحتاج الى تفسير وتأويل بل تكون هي مفسرة (بكسر السين المشددة) والحال الحس الادبي ليس مفسراً بل يحتاج الى مفسر . مثلاً لو ادركنا فعل قتل بالحس فأثر الادراك الحسي فينا واحد سواء وقع القتل عدلاً

لا يقوم مقام مبدأ . فبقي ان نسأل عن هذا الدفع الغريزي او الاستعداد الآلي هل هو عبارة صادقة عن الخير والواجب ام هل هو يقيناً في حالة اختلاط واوهام Hallucination فتعرض للسقوط في حبائل التصور

حداً عن جناية او وقع ظلماً بفعل الاشرار . فمن الحاكم فينا بظلم الفعل الثاني وعدل الفعل الاول والفعل في ذاته متشابه في كلا الحالين والهيئة الحاصلة في اليافنا العصبية من تأثرها عن ادراك الفعلين الحسي واحدة لا فرق فيها . فاذاً لا بد للتفرقة بين حسن الفعل الاول العادل وقبح القتل الثاني الظالم من مفسر شارح غير غير الحس الادبي وهذا المفسر الشارح يكون هو القاعدة للآداب لا الحس

ثانياً اما الذين يقولون بان الحس الادبي الحاكم بالحسن والقبح الادبيين ليس بحس آلي بل هو حس روحاني متحاز عن العقل فليس قولهم ادنى الى الصواب من المذهب الاول وقد تحمرت على هذا الرأي الباطل المدرسة السكوتية فيقولون بوجوب وجود غريزة جبلية يحكم بها العقل في النظريات وكذلك لا بد من غريزة جبلية روحانية تحكم في العمليات الادبية وقد مرّ بك كلام على مذهبهم هذا في علم النفس فنقول هذا المذهب باطل وتثبت لك من تعريف التصديق الذي ورد بحثه في المنطق

الاحكام العقلية او التصديقات النطقية لا تتم الا بنسبة محمول الى الموضوع ايجاباً او سلباً اعني ان يدرك العقل ان بين الحدين نسبة توافق فيوجبها صادقاً او نسبة تخالف فينفيها فالحكم اذاً (اي الايجاب او السلب) يتوقف بالضرورة على ادراك النسبة بين الشيئين . فاذاً لا يتم الحكم بغريزة عمياء بل بفعله عقل بصير مرو . فينتج من ذلك ١ ان القول بوجود حس ادبي اعمى هو غير العقل خلف من القول وتناقض في الرأي اذ لو كان الحاكم اعمى لم يعد في الفضيلة معنى المدح ولا معنى المثوبة ٢ انه ضرب من الفضول جعل مثل هذا الحس الحاكم في الادبيات في نفس يغنيها النطق عنه والعقل غيور على حقوقه يأبى الضيم ولا يطيق ان قوة جبلية دخيلة تسلبه ولايته على الحكم في النظريات والعمليات على السواء وهذا كاف . اه .

عقوبة عظمى سرمدية

الخطية المميتة تقوم ذاتاً باطراح الله الذي هو خيرنا الكامل وغايتنا ونبذه جانباً · فان الانسان بارتكابه الاثم المميت يجعل نفسه باختياره في حالة خلل وانحراف عن النظام هي صدّه عن غايته وتركه لما يرضاه · فلو قدرنا ان الانسان يداوم مصراً باختياره على هذه الحال المنحرفة الى آخر دقيقة من حياة امتحانه فانه قاض على نفسه بخسران الغاية والسعادة التي هي كمالها الطبيعي · فينتج ان الله اذا سمح بالاحوال والحوادث ان تجري سننها وتتبع سياقها فالانسان الذي يموت في حال الاثم المميت سيكون شقياً ابداً سرمداً

وما احسن ما قال القديس توما في ف٣ من ص ٨٧ من جزء ١ من ق٢ من خلاصته حيث قال (ما تعريبه) : ان الخطية انما تجر تبعة العقوبة من اجل انها تفسد نظاماً ما · والحال ما دامت العلة موجودة فالمعلول موجود · ومن ثم ما دام الاخلال بالنظام موجوداً فأهلية العقوبة باقية بالضرورة · وقد يوقع المرء الفساد في النظام تارة على وجه يمكن معه الاصلاح وطوراً على وجه يمتنع معه الاصلاح · فالنقص الذي يرتفع به المبدأ فهذا يمتنع اصلاحه مطلقاً اما اذا سلم المبدأ فضروب النقص الباقية يمكن اصلاحها بقوته (اي المبدأ) · لو فسد مثلاً المبدأ الابصاري فلا يعود سبيل الى اصلاح البصر الا بقوة الهية ليس غير · واما اذا طرأ على البصر موانع وعوائق مع سلامة مبدأ البصر فازالة الموانع ميسورة بفعل الطبيعة او الفن ·

والحال لكل نظام مبدأ يكون به الشيء شريكاً في ذلك النظام · وعليه فان كانت الخطية تفسد مبدأ النظام الذي به تخضع الارادة لله فيحصل ثمّ في النظام خلل هو بالقياس الى ذاته غير مقدور الاصلاح وان كان ممكناً اصلاحه بقوة الهية ·

والحال مبدأ هذا النظام هو الغاية القصوى التي يلصق بها الانسان بالمحبة · ولهذا كل الخطايا التي تقصينا عن الله بازالتها المحبة فهي من جهة ما هي في ذاتها توجد في صاحبها اهلية للعقاب السرمدي · اه ·

اثبات الجزء الثاني من القضية: وهو ان نظام العناية يقتضي ان يسام الاثيم شر خسران سعادته ·

ليس الاختيار الاصفة خاصة بالارادة الانسانية وليست الارادة غاية لنفسها وانما هي معدة لغاية هي اسمى واشرف منها · فينتج ان الاختيار نفسه شأنه ان يكون واسطة بالقياس الى غايتنا ويترتب عليه بقياس الاطراد ان يبقى على حالة من الاتصاف بالواسطة الى الغاية

والحال لو ان العناية الالهية لم توقف الفوز بالسعادة او خسرانها على استعمال اختيارنا على الوجه الذي ينبغي او على صرفه عن الوجه الذي ينبغي لبطل اختيارنا ان يكون شأنه شأن الواسطة الى الغاية اعتماداً على ان استعمال اختيارنا الادبي على الوجه الذي ينبغي او على الوجه الذي لا ينبغي يكون حينئذٍ لا أثر حقيقياً له في مصيرنا وغايتنا ·

فاذاً لا يكون للعناية الالهية بدّ من ان تمنّ على الرجل الفضيل بالسعادة مكافأة بفضيلته وان تحرم الاثيم السعادة اخذاً باثمه ·

المطلب الثاني

في خواصّ الفعل الادبي

(٧٥) للفعل الادبي خواص تلزمه من طبعه :

الاولى : انه يوصف بالاستقامة الادبية او الانحراف الادبي اي الاثم [1]

وصايا الشريعة الادبية باعتبار معرفة الانسان لها على ثلاثة اقسام :

القسم الاول يشمل الوصايا الاولى العامة الشمول وهي الخير يجب ان يفعل والشر ان يجتنب · ويجب التعبّد للموجود الواجب الوجود · وتلزم محبة الخير الاسمى وواجب شكر المحسن · وما لا تريد ان يفعله بك الناس لا تفعله بهم فهذه مبادىء لا تشتق من غيرها · ويتفرع عليها باستدلال العقل وصايا الشريعة الباقية جملتها وافرادها ·

والقسم الثاني يتناول جميع الوصايا التي تحصل عن الوصايا الاولى حصولاً قريباً وسهلاً بلا عناء كثير من العقل وهي : اكرم اباك وامك · لا تقتل لا تسرق الى آخر الوصايا العشر (ما عدا تقديس يوم السبت بالتعيين)

والقسم الثالث يتضمن الوصايا التي تحصل عن المبادىء الاولى او عن الوصايا العشر حصولاً بعيداً وبواسطة تبرهن دقيق وصعب المراس مثلاً ليس للفرد ان ينتقم لنفسه من اهانة حصلت له · وذلك بسلطان نفسه · وايضاً يجب رد اللقطة وما شاكل ذلك · اه · واذا عرفت هذا سهل عليك ان تعلم ان المبادىء او الوصايا لا يمكن للبالغ الضلال فيها او جهلها جهلاً معذوراً · اه·

(١) مم : قد قدّمنا شرح ذلك في الحاشية على عد ٦٩ ونزيدك ان القديس توما قال : الفعل الحسن متعلق المدح والفعل القبيح متعلق الذم من جهة ان كليهما في قدرة الارادة · اذ ليس المدح او الذم شيئاً آخر سوى اسناد حسن الفعل او قبحه الى الذي فعله · ف ٢ من ٢١ من جزء ١ من ق ٢ من الخلاصة اللاهوتية · اه

الثانية : ان الفعل الادبي يصح اسناده الى الفاعل الذي يتممهُ ويعبرون عن هذا الاسناد بقولهم ان الفعل متعلق المدح او الذم · اعني يمدح او يُذم فاعله من اجله · ولا يكون الفعل متعلق المدح او الذم الا بشرط ان يكون مختاراً اي مقدوراً على فعله وتركه وان يكون فاعله مسؤولاً ومؤاخذاً به

الثالثة : ان الفعل الادبي محتسب به اي كاسب ومتعلق المثوبة او العقوبة عند الله ان لم يكن كذلك دائماً عند الناس

المطلب الثالث

في تعريف الكسب [1] والاستحقاق Mérite

(٧٦) معنى الاستحقاق معنى اضافيّ اذ يقال استحق شيئاً او استوجبه اذا كان اهلاً لواجب يقوم به آخر نحوه

وان سألت كيف يحصل الاستحقاق او الكسب · فنجيب ان الكسب يكون بالفعل الحسن بالحسن الادبي اذا فُعل لنفع الغير · وبالعكس اي ان الفعل القبيح بالقبح الادبي اذا فُعل بنية التضرير بالغير فيكون متعلق العقوبة وفاعله مغترم (اي مستوجب للضرر على نفسه)

فالكسب اذاً هيئة يكون بها الفعل الحسن بالحسن الادبي والمفعول بقصد نفع الغير مأجوراً عند ذلك الغير اي مستوجباً من ذلك الغير

---

(١) مم : الكسب في الاصطلاح هو الفعل المفضي الى جلب نفع او دفع ضرر وقد اصطلحنا على التعبير به عن قولهم Mérite اي الاستحقاق

ومما يؤيد هذا البرهان اعتبارنا ان المثوبات والعقوبات السرمدية مطلوبة ضرورة لتحقيق حفظ الشرائع الاساسية من النظام الادبي لانها ابلغ مؤثر في رعايتها وادرع زاجر عن مخالفتها · اه

قضية ثالثة : يوافق العقل التسليم بما يفيده التعليم المسيحي وهو ان الخاطئ الذي انصرف متباعداً عن غايته برضى اختياره ما خلا ما يناله من خسران للسعادة الى الابد يسام عذابات وضعية اي عذابات يجد لها مساً موجعاً ومضاً واقعياً مؤلماً ·

(٧١) ينبغي للعقوبة ان تساوي الذنب والحال ان الانسان باجترامه الاثم الكبير ليس يعاصي الله فقط بل يعلق بالمخلوقات كأنها غايته فاذاً من الصواب ان لا يقتصر على مجازاته بخسران غايته التي هي الله بل ان يستجر من المخلوقات مغرماً ومضرَّة بان تنقلب المخلوقات له مجلبة للاوجاع وعلة للعذابات الواقعة الثبوتية ·

وايضاً الغرض من العقوبات ان تكون زاجرة ورادعة للانسان عن الشر والحال ليس من احد يخاف من خسران ما لا يتشوق اكتسابه · فالانسان الذي انصرف عن غايته الاخيرة لا يخاف ان يخسرها وعليه فلا يتحقق حصول الغرض المقصود من العقوبة الا بشرط ان تتناول (اي العقوبة) زيادة على خسران الغاية عذابات واقعية واوجاعاً مؤلمة لانه لو انحصرت العقوبات في الوعيد بحرمان الغاية لفات منها كل معنى الترهيب لانتفاء وقوع الاخافة بشيء على انسان لا يخاف ذلك الشيء بل يختاره[1]

(١) ذكره القديس توما في ف ١٤٦ من كتاب ٣ من خلاصته ضد الامم · اه

المطلب الثالث

في بسط مذهب كنت في الواجب الادبي

(٧٢) قال كنت : الواجب الادبي هو معنى كلي ومطلق وضروري · والحال ما كان كلياً ومطلقاً وضرورياً لا يشتق اصله من اشياء التجربة والاختبار · فاذاً لا بد ان يكون الواجب الادبي مستمداً من مبدأ سابق لكل تجربة اي من صورة من متقدم (مم : كما يسميها كنت) واما ما هي هذه الصورة المحضة التجرُّد المنزهة عن كل مزيج عيني وجودي حتى تصلح وحدها لان تكون كلية وضرورية فيجيب كنت هي هذه :

« اعمل بموجب مبدأ يكون بحيث يمكنك ان تريد في الوقت نفسه ان يصير ذلك المبدأ شريعة عامة » او « اعمل بموجب مبدأ يصلح ان يكون شريعة كلية » فهذا هو الامر الكنتي الشهير الامر الصريح والامر المطلق · ويسميه « مطلقاً » بمقابلة باقي الاوامر التي اتعلقها بموضوع متحقق ترتبط بقيد حادث وشرطي على ما يقول كنت (مم : انعم به مبداء اولياً فيه من الغموض والاشتباه ما لا تنقشع ظلماته على ان الواجب من

(مم :) وزاد القديس المذكور على ما تقدم في المتن براهين اخرى قاطعة ومن جملتها قوله : ان من يحسن فعاله موجهاً اياها الى غايته فيلتق في نيل تلك الغاية كمالاً ومسرة وكذا من يسيء الفعال فيجعل غايته فيما ليس بغايته ينبغي ان يلتقي في ما اتخذه غاية له وليس هو بغايته نقصاً وعذاباً والماً · اه

ذلك ان الامر المطلق الذي يدعي نفي كل غاية حقيقية من كل ما يتناوله سلطان الارادة الادبية لا يمكنه ان يوجب الزاماً حقيقياً ومن ثم لا يكون شريعة حقيقية صادقة ·

اثبات الجزء الثالث : باطل ان صفتي الكلية والضرورة اللتين تتصف بهما الشريعة الادبية لا يمكن استفادتهما من مستقرآت التجربة التي تستخدمها قوى نفسنا الروحانية (كما شرحنا ذلك في الجزء ٤ من علم النفس) · وايضاً كاذب القول بان الطبيعة الانسانية هي غاية لنفسها او يمكن ان تكون كذلك ومن ثم باطل ان كمال العقل العملي يقوم او يمكن ان يقوم بهيئة استقلال مطلق عن كل تعلق

واخيراً بيّن الفساد ان العقل ينهانا عن عن الاستسلام الى الميل الطبيعي الذي نشعر بجواذبه نحو التمتع بسعادتنا لان تشوق هذا التمتع اذا حسن تدبيره فيكون مناسباً لاسمى درجة من درجات الكمال الادبي التي يمكن للطبيعة الانسانية ان تبلغ اليها لان الحب اذا سلك فيه على كمال ما ينبغي من الترتيب فانما يتوجه اولاً الى الله الذي هو الغاية الموضوعية مؤثراً اياه على كل ما سواه وينصرف ثانياً وبطريق التبع الى مسرة النفس التي تحصل لها عن تملكها الله · اه[1]

(١) م : اذا شئت استيضاح مذهب كنت الغامض والوقوف على تخلطه آخذاً من مبدإه الى آخره فراجع مطول العلامة فرج في الاختيار والواجب من وجه ٢٦٧ — ٤٣٦ حيث تجد العلامة المذكور تفنيد هذا المذهب قصداً فاشبع فيه الكلام · اه

الدرس السابع
في الخواص الطبيعية للنظام الأدبي

المطلب الاول
في خواص الشريعة الادبية[1]

(٧٤) للشريعة الادبية خاصتان تتميز بهما الاولى انها لا تقبل التغيير · والثانية انها معروفة عند الجميع

(١) م : عنون المؤلف المجيد هذا الدرس ٧ بعنوان بحث في خواص النظام الادبي الطبيعية ثم اخذ بتفصيل خواص الشريعة الادبية وليس الاختلاف بين الاجمال والتفصيل الا ظاهراً لان الشريعة الطبيعية تتعلق بالنظام الادبي آمرة بحفظه وناهية عن انتهاكه واليك دليل ذلك :

النظام الادبي يقوم باضافات ذاتية ينسب بها الانسان الى الله والى نفسه والى باقي المخلوقات · اما اضافته الى الله فكاضافة الشيء الى مبدإه الاول وغايته القصوى · واما اضافته الى نفسه فلأن فيه اميالاً كثيرة وقوى مختلفة منها اعلى ومنها اسفل ونسبة الاسفل الى الاعلى نسبة ائتمار وتدبير او خضوع ونسبة الاعلى الى الاسفل نسبة تدبير وسياسة حتى يتم الانتظام · واما اضافته الى غيره من المخلوقات غير الناطقة فنسبة متصرف في ماله حق التصرف فيه على الوجه وبالقدر الذي ينبغي للوصل الى غايته · واضافته الى نظرائه من المخلوقات الناطقة نسبة جزء الى اجزاء يتألف من جميعها كل اجتماعي انه نسبة جزء مسعد من طبعه الى الاجتماع توصلاً الى الغاية ولذلك جعلوا اضافات الانسان الذاتية على ثلاثة انواع اضافة وجية واضافة فردية واضافة اجتماعية · وكل هذه الاضافات الذاتية توجب على الانسان افعالاً كثيرة ومختلفة يريد الله من الانسان ان يتوجه بها سعياً الى غايته · والنظام الادبي يتناول هذه الافعال ولما كان الانسان لا يبلغ غايته الا بوسائط يمده الله بها كان

«١» تقول الشريعة الادبية لا تقبل التغيير. ولسنا نعني بعدم قبولها التغيير ان المادة التي يتعلق بها الزام الشريعة لا يمكنها ان تتغير او تتبدل. وانما المراد ان تلك المادة ما دامت اياها فما يتعلق بهـا من احكام النظام الادبي وقضاياه لا يمكن ان يلحقه تغير او تبدل [1] . فينتج من ذلك ان

النظام الادبي شاملاً لهذه الوسائط ايضاً . فالنظام الادبي اذاً يشمل الغاية القصوى التي هي الله والاضافات الذاتية الثلاثية التي في الانسان ثم الافعال الحاصلة بالضرورة عن تلك الاضافات ثم الوسائط التي يساعد الله بها الانسان لبلوغ غايته .

ولما كانت الشريعة الطبيعية هي الشريعة الموجبة على الانسان توجيه افعاله المناسبة سعياً الى غايته وكان النظام الادبي يشمل الغاية الاخيرة والافعال التي بها يدرك الانسان غايته صح ان تعرف الشريعة الطبيعية بانها سنة موجبة على الانسان حفظ النظام الادبي

وان اعتبرنا الشريعة الطبيعية من جهة موضوعها فهي النظام الادبي الذي رتبه الله والقائم بالافعال الواجب على الانسان من باب الضرورة فعلها او تركها بحسبها تقتضي نسبة الانسان الى الله والى نفسه والى نظرائه . فتستخلص من ذلك ان الكلام على خواص الشريعة الادبية هو نفس الكلام على خواص النظام الادبي كما ترى في عنوان المتن الجيد . والمراد بالشريعة الادبية الشريعة الادبية الطبيعية . اه

(١) مم : التغيير في الشريعة منه تغيير مقول بطريق المجاز ومنه مقول بطريق الحقيقة «١» فالتغيير الحقيقي ان يسقط الزام الشريعة مع بقاء المادة الواقع عليها الالزام هي هي . او ان تنسخ الشريعة الاولى وتبدل بشريعة اخرى غيرها . وهذا التغيير لا يلحق الشريعة الطبيعية . لان الشريعة الطبيعية تبنى على طبيعة الانسان . وتشمل ما يلائم تلك الطبيعة الانسانية باعتبار اضافاتها الثلاث التي ذكرناها في الحاشية السابقة فعلى تقدير خلق الانسان تكون الشريعة الادبية ضرورية وغير متعلقة بارادة الله لابتنائها على ماهيات الاشياء وعلى ما يقوم به النظام الادبي تقوماً ذاتياً

فاذاً ما دامت طبيعة الانسان طبيعة انسان على ما هي عليه فالشريعة الطبيعية

الشريعة الادبية ينفذ حكمها نفوذاً عاماً مطلقاً عن كل قيد زمان ومكان . وتكون بهذا المعنى ازلية وشاملة للجميع . فتوقع الزامها على كل انسان

لا يمكن ان تتغير بالنسخ او التبديل . وذلك في وصاياها التي يقتضيها قوام النظام الادبي وماهيته . واحترزت بالقيد الاخير من المبادىء الثانوية للشريعة الطبيعية ونتائجها التي ان افادت النظام الادبي كمالاً فلا تلزم لقيام ماهيته . فهذه الوصايا الثانوية يمكن الله ان يبيح الخروج عنها الى وقت ما توصلاً لغاية اسمى . مثلاً اباح الله لابناء آدم لحناً ان يتزوج الاخ اخته لاستبقاء النوع الانساني وهـذا لا ينسخ النهي عن تزوج الاخت في العموم . بل تبقى هذه الشريعة الناهية نافذةً باطلاقها . وانما اباحه الله في هذا الحادث الخصوصي لوجود سبب اعظم يمنع من العمل بموجب النهي . والسبب الاعظم هو استبقاء النوع الذي ينتفي مع بقاء النهي . فان الغاية الاولى المقصودة بالزواج هي استبقاء النوع والنهي عن اتيان الاخت يفترض مكنة استبقاء النوع فاذا تعارضا فاستبقاء النوع اولى . هذا ما ظهر لنا .

«٢» تغير الشريعة بمعنى المجاز محله فيما اذا سقط الزام الشريعة بمادة عند تحول تلك المادة الى مادة اخرى فلا يكون التغيير لاحقاً بالشريعة نفسها بل بالمادة التي تغيرت وينسب التغيير للشريعة نسبة ما هو في السبب الى المسبب وايضاحاً لذلك نقول نقلاً عن فلان :

من المواد التي يرد بها نهي الشريعة الطبيعية ما هو شر بالشر المطلق . اعني ما هو شر في ذاته ولمعنى في نفسه كما هو التجديف على الله تقدست اسماؤه . فانه شر في ذاته ومن اجل ذاته شر مطلق عن كل قيد زمان ومكان ومعنى في آخر . والنهي الوارد بمثل هذه المواد يستحيل نسخه او تبديله . ومن تلك المواد ما هو شر في ذاته من اجل معنى وارد عليه كأن يتعلق به حق لآخر مثلاً النهي عن التضرير بحياة الغير او بماله فهذا النهي وارد على مادة هي شر في ذاتها لانها ظلم محض وهي كذلك لانها سلب حق ثابت للغير في حياته وماله . ولكن هذا الحق مستمد للانسان من لدن الله خالق الحياة والاموال وهو يتصرف فيها تصريف المالك الحقيقي . فلو اباح الله نزع حياة احد او ماله كما يذكر في الكتاب الكريم

الضرورة ان يكون من الوضوح بحيث يتبادر اليه العقل باليقين كما سوف يتضح لك . اه

فيقول ان كمال الارادة من شأنه ان لا يدعها تتأثر عن سبب آخر ايا كان الا عن الامر المطلق نفسه . وهذا الانعتاق الذي ينزه الارادة عن التأثر عن كل محرّك متحقق الى الفعل او هذه القوة التي تمكنها من ان لا تعنو خاضعةً لغير ما يسميه كنت الامر المطلق فهذا الانعتاق او هذه القوة هي الذي يسميه « استقلال العقل العملي او استئثاره » او بكلمة اخرى « الاختيار » الذي هو المصدر الوحيد للادبية . يعني مصدر الخير والفضيلة . اه

يلزم عن مبدأ كنت ان ارادة تحقيق نجاح الشريعة الادبية وصيانة حرمتها بالترغيب في المثوبة والترهيب من العقوبة يكون ضرباً من التناقض والمحال . ثم التكليف الشرعي في دوره لا ينفذ حكمه على الضمير لان الضمير سلطانه في الباطن وليس للسلطة المدنية ان توصل اليه حكمها لانه في منعة منها فيكون ان بين الادبية والحق او الشرع انفصالاً اساسياً وذاتياً

فهل يستفاد مما تقدم ان كنت لا يسلم بوجود تكليف للشريعة الادبية ؟

الجواب لا . لان كنت يقول ان كان من الممتنع ان يتم فعل ادبي طمعاً في الثواب او خوفاً من العقوبة وبعبارة اوجز ان كان يمتنع فعل الفعل الادبي ابتغاء للسعادة فهذا لا يقدح في صدق كون الفضيلة تستأهل سعادة . ثم لما ألّف كنت بين هذا المبدأ وبين الواقع المشاهد بان

الفضيلة لا تصادف مكافأتها في هذه الحياة . افضى الى ايجاب ضرورة وجود حياة أخروية حيث يسود سلطان شريعة العدالة وحيث يقيم المشترع الاسمى والحاكم الاعلى بين الفضيلة والسعادة وصلة ارتباط لا ينقض

وان كنت قد شاء ان يسلك طريقة التحليل في مطلب الواجب الادبي رغبة منه في ان يزكي الشرائع الاساسية التي يتمشى عليها مذهب الروحانية بعد ان حاول دك تلك الأسس واضعاف قوتها في فلسفته النظرية فاذا فهمت ذلك نقول :

قضية : الامر الصريح المطلق ١ً ليس يكون قاعدة ادبية يتوصل بها الى التمييز بين الخير والشر ٢ً ليس بشريعة ادبية ٣ً ثم المبادئ التي يبنيه عليها كنت هي فاسدة كاذبة .

(٧٣) اثبات الجزء الاول من القضية : حدُّ القاعدة الادبية انها تصديق عملي مفاداً في الحكم بالنسبة بين الفعل وغايته . والحال مذهب كنت في الفعل الادبي ينفي كل غاية حقيقية . فاذاً مذهب كنت يجعل كل نسبة بين الفعل وغايته ممتنعة . وبالنتيجة ينفي كل قاعدة متعلقة بالاداب

اثبات الجزء الثاني : ان الايجاب الذي هو من الصفات الذاتية الملازمة للشريعة انما هو بالقياس الى الارادة عبارة عن ضرب من ضروب الضرورة يضطر الارادة ان تفعل باختيارها على وجه ما معين :

والحال من الممتنع ان تتصرف الارادة الى الفعل بدافع باعث لها آخر غير داعي العلة الغائية اعني به حضور خير ينبغي لها ان تشتهيه . فينتج من

جزاء مقابلاً له .

واما اللاكسب Démérite [1] فيدل على عكس ذلك . قال القديس توما الكسب واللاكسب يقالان بالاضافة الى المجازاة التي تتم بموجب العدالة . والحال المجازاة بعدالة هي التي يكافأ بها فاعل من اجل انه فعل لنفع الغير او للتضرير به . فينتج من ذلك ان القدرة على الكسب او الاستحقاق يشترط لها شرطان اولهما ان يكون الفاعل في حالة صالحة لقبول المكافأة لان من كان مالكاً لكل ما يمكن لطبيعته ان تشتهيه لم يعد في الحالة المطلوبة لأهلية الاستحقاق

وثانيهما : ان يكون الفاعل وليّ افعاله وربها ولهذا كان لابد للكسب من القدرة الطبيعية اي قوة الاختيار .

هذا في القدرة على الاستحقاق اي الاهلية له . واما حصول الكسب بالواقع فيشترط له فوق ذلك

اولاً الاتيان بفعل حسن بالحسن الادبي . وثانياً فعل ذلك الفعل بنية جرّ فائدة للغير . وثالثاً ان يعتبر الصنيع نافعاً لمن فعل من اجله او شأنه ان يعتبر كذلك . ومن ثم يجب ان الذي فعل لنفعه يصوبه ويجيزه .

واعلم ان افعالنا يمكن ان تكون متعلق المثوبة او العقوبة عند شخص آخر او عند الاجتماع او عند الله

---

(1) مم : نريد باللاكسب لا سلب الكسب فقط الذي هو نقيض الكسب بل ما هو ضد الكسب واعني به الاغترام اعني استيجاب العقوبة من اجل فعل مقصود به التضرير بالغير .

المطلب الرابع
في اساس الكسب

(٧٧) الكسب يقتضي جزاء او اجراً ممن فعل من اجله الفعل النافع . وان كان لا يقتضيه فلا اقل من ان يزكيه . فما هو اساس هذا الاقتضاء اي ما هو السبب الذي من اجله يستوجب النظام ان الخير المصنوع الى الغير يقابله ذلك الغير بخير يماثله بالمساواة او بالنسبة . وان الشر يجزى بشر مثله فهذه مسألة اختلفوا في الجواب عليها .

لان يسهر الله بعين عنايته اليقظى على حفظ شرائع النظام الادبي الجوهرية ويدبر سلوكنا بنسق من المثوبات والعقوبات ترغيباً وترهيباً فهذا امر يتضح عند اول تأمل وبدون نظر وعناء . وانما على هذا الاعتبار ينبني البرهان الذي اقتناه على ضرورة ربط الشريعة الادبية بالتكليف وتحقق هذا الربط في الواقع كما مرّ بك في بحث التكليف فهذا جواب اول قاله البعض حلاً للمسألة .

فنقول ان هذا الجواب وان سلمنا بصدقه فهل يأتينا بشرح مستوفى عن طبيعة الكسب واللاكسب كاشفاً عن دخائل تلك الطبيعة ؟ هل كان من الواجب ان يكون في الحكمة الادبية مثوبات وعقوبات لكي يتم الامتثال للشريعة وحفظها ام هل توجد في الواقع المثوبات والعقوبات لان الشريعة حفظت او خولفت اوامرها ؟

اما بولس جانت Paul Janet فقد ابعد في مذهب التجرد الادبي

حاصل عَلَى النطق الطبيعي ايان يكون واينما يقيم · ولما كانت الشريعة الطبيعية غير قابلة للتغيير كان انها لا تطيق الشذوذ ايضاً

الا انه يجب التحذر من خلط ما هي الشريعة الطبيعية من جانب الموضوع ببعض الصيَغ القولية المجودة التي يحاول الناس التعبير بها عنها عَلَى وجه التقريب والتي اذا أُطلقت عَلَى طائفة عامة من طوائف الحادثات فقد تقبل الزيادات ووجوه الحصر (عن سوارس) ·

« ٢ » الشريعة الادبية معلومة عند الجميع لانها مذاعة عند الجميع عَلَى وجه كافٍ لا يمكن معه لمن ادرك سن التمييز ان يجهلها من دون ان يكون مؤاخذاً بجهله [1] الا ان قولنا « لمن ادرك سن التمييز » هو والحق يقال

انقلب حلالاً ما كان من فعل القتل محرماً لان القتل الذي كان ظلماً وشراً في ذاته لانه اعتداء عَلَى حق الغير المستمد له من الله قد زال منه معنى الظلم لان الله المالك الاصيل اباح لغيره التصرف في حقه · وعليه فالمادة التي كانت مورد النهي لانها شر تبدلت فصارت متعلق الاباحة · وما كان قتلاً او سرقة بالمعنى الحقيقي صار قتلاً وسرقة بمعنى المجاز اي انتفى منه معنى القتل الحقيقي والسرقة الحقيقية المحرمين وصار في الحقيقة اخذ شيء باذن صاحبه · الى هنا كلام نلدن · واظن ان هذا يشرح لك معنى ما نقله الماتن عن سوارس في الصيغ القولية التي يحاول الناس التعبير بها عن مواضيع الشريعة والتي تقبل الزيادة والتحوير والحصر ·

« ٣ » اما ان اريد بالتغيير التغيير بالزيادة بان يضاف الى الشريعة الطبيعية شرائع اخرى تقتضيها احوال البشر ومنافع حياتهم فهذا ممكن وواقعي بلا نكير · قاله القديس توما في ف ٥ من س ٩٤ من جزء ١ من ق ٢ من خلاصته اللاهوتية وللقديس المذكور في هذا المعنى كلام دقيق جليل راجعه في المسألة ٩٤ المذكورة · اه

(١) مم : يريد بالاذاعة الاذاعة الطبيعية التي تحصل بواسطة العقل ·

حقيقة لا عناء بها · لان البلوغ او سن التمييز لا يراد به السن التي يصير فيها الصبيّ مقتدراً على التعقل والتبرهن لان الصبيّ يقتدر عَلَى التبرهن مدة قبل السنين التي يجمع القوم عَلَى تعيينها لما يسمونه البلوغ عرفاً · وانما المراد بسن التمييز او البلوغ السن التي يصير فيها الصبيّ ولياً متصرفاً في قوته المُروّية فمقتدراً على ادراك نسب تعلق افعاله بغايتها الادبية واعني بذلك السن التي يصير فيها الانسان عاملاً ادبياً

وقد أَلف الأيمة ان يميزوا في الشريعة الادبية بين مبادئها الاولى الاصلية ومبادئها الفرعية المشتقة من الاولى وتسمى النتائج القريبة ثم بين نتائجها البعيدة · يقولون والحال الضلال والجهل المعذور لا يمكن حصولهما بالمكنة الطبيعية الا في النتائج البعيدة [1]

اما كون الشريعة الادبية قد أُذيعت بالعموم وكونها معروفة عند الجميع فهذا قد قدمنا اثباته

يشترط لصحة الاذاعة الطبيعية من جانب المشترع شرطان فحسب : الاول ان لا يمكن لمن ادرك الرشد ان يجهل مبادىء الشريعة الكلية والعامة التي تتناول ضمناً و بالقوة الشريعة بجملتها · والثاني ان يكون في العقل من قوة التبرهن الطبيعية ما يتوصل به الى استخلاص تلك النتائج العملية التي هي من ذاتها ضرورية لصلاح الحياة والسلوك بحسبما يقتضيه النطق السليم وذلك باعتبار احوال العقل الباطنة والظاهرة واعني بالظاهرة احوال المحيط والاجتماع · الا انه لا يشترط ان يستوي جميع الناس في سهولة استخلاص تلك النتائج ولا في درجة ادراكها كما لا يشترط ان ينتفي في تلك المعرفة كل ضلال طارىء وعارض · · اه

(١) م : الشريعة الطبيعية الادبية واحدة لوحدة مبدإها الذي هو يلزم فعل الخير واجتناب الشر وجميع مبادىء الشريعة الباقية متفرعة عنه · قال نلدن : وقد قسموا

حتى اخرجه عن حدوده فافضى الى القول بانه لا يجوز ان يكون رجاء المثوبة او خوف العقوبة داعياً مسوّغاً للفعل · اه

فهذا قول فيه مغالاة ومبالغة لجواز ان تكون المثوبة داعياً شرعياً للفعل الادبي وعلة غائية له · ومع ذلك يلزمنا ان نعترف بأن الكسب هو في نظام الاعتماد الغائي متقدم على المثوبة فيجب ان يُعدّ على نحوٍ ما سبباً للمثوبة لاقتضائه اياها

وعند تبرلّي Taparelli ان الاقرار بجميل الكسب من الجزئيات التي تنطبق عليها شرائع تطابُق الاوضاع والنسبة والوحدة · ولكن يرد عليه ان هذا القول من قبيل نقل المطلب من محله الذي هو الحكمة الادبية الى محل آخر هو فن نظام الحسن والجمال · من المقرر المسلم ان النظام الادبي شرائعه وضبط اتساقه وبهاء جماله · ولكن مفصل المسألة هو هذا: وهو اذا لم يقدّر المحسَن اليه المنتفع بفعل الغير قدرُ الاستحقاق فأيّ شيء يكون به الاقرار بالجميل فائتاً ومعدوماً اعني باي شيء يكون الكفران قائماً

هذا ويخطر لنا رأي لعل له نصيباً من القوة والاعتبار وهو :

من الحق الواجب ان كل نفع الفعل يعود الى صاحبه الذي يصدر عنه على ما يظهر · فاذا كان صاحب الفعل الجميل نفسه قد افاد غيره معدياً اليه نفع فعلهِ تفضلاً منه وبنية الاحسان فانه قد حرم نفسه نفعاً هو خاصته وملكه · والمحسَن اليه الذي جلب له الفعل نفعاً من دون ان يشارك هو المحسن في فعل الفعل النافع قد استفاد خيراً ليس له · فترى انه حصل من جهة المحسِن (بالكسر) حرمان خيرٍ هو له ومن جهة المحسَن

اليه استفادة خير ليس له · وفيما ان العدالة بمعناها الحصري تقيم بالفعل قسط التساوي بين الحقوق الحصرية بحسبما تقتضي النسبة العددية فالاقرار بفضل الاستحقاق او شكر الصنيعة هو عبارة عن تقدير او مساومة مبادلة الخيرات والمعاملات تقديراً تقريبياً وهذه المبادلة لا يجري فيها قياس العدالة الحصرية وعليه فالمحسن اليه يعترف او يقرّ بأن المساواة قد اختلت لنفعه فيتمنى ان تعود المساواة هذه الى نصابها لنفع المحسن لاقتضاء نظام الاشياء الطبيعي ذلك فان تعذر على المحسن اليه المساعدة في اعادة المساواة بالفعل فلا أقلّ من ان يقرّ بالجميل ويكون شكوراً بالقصد ان شاء ان لا يوسم بالكفران · فينتج ان الكسب من الطرف الواحد وشكر جميل الكسب ومكافأته من الطرف الاخر يتقوّم منهما انتهاءٌ جزئيٌ من الجزئيات التي تنطبق عليها قاعدة العدالة المأخوذة بمعناها المتسع [1]

والشرح الذي بسطناه هنا يفهّمنا ان الانسان كيف لا يكون كاسباً عند الله بالكسب الحقيقي الحصري : ماذا لنا ولم نأخذه (الآية) فان القوى التي هي مبادىء افعالنا الفاضلة هي مِنَح ونِعَم تفضل الله علينا بها

(١) مم : مفهوم عبارة الماتن ان اقتضاء الكسب شكر المحسن اليه ومكافأته انما هو اي الاقتضاء مسنود انتهاء الى العدالة بمعناها المتسع لا بمعناها الحصري لان العدالة بمعناها الحصري او العدالة البدلية تستوجب المساواة بالنسبة العددية اي مساواة الشيء للشيء والعدالة التي ينطوي تحتها استحقاق المحسن للشكر والمكافأة ومقابلة المحسن اليه المحسن بهما هي من قبيل العدالة غير البدلية التي تقتضي المساواة بالنسبة الهندسية كما يقولون في اصطلاحهم وقد تقدم لنا كلام في ذلك في باب الفضائل فراجعه اه

فتكون الافعال الحسنة التي هي ثمرة تلك القوى آلاء علينا ومنناً من الله بجهة اولية واصلية [١]

المطلب الخامس

في الافعال البشرية هل منها ما هو سواء في الادبية Indifférent [٢]
(اي لا حسن ولا قبيح)

(٧٨) اننا نعتقد مع القديس توما ان بعض الافعال البشرية اذا لم نعتبر فيها الا موضوعها النوعي فقد تكون مستوية بين الخير والشر اي انها قد تكون لا حسنة ولا قبيحة · واما اذا اعتبرناها بحقيقتها العينية اي اذا اعتبرناها بالقياس الى غايتها والظروف واللواحق التي تعينها فنرى ان جميعها يكون بالضرورة اما حسناً واما قبيحاً بالحسن او القبح الادبيين

قال القديس توما : قد يتفق ان يكون موضوع الفعل لا يتضمن شيئاً يختص بنظام العقل كما هو أخذ قشة من الارض او الذهاب الى الحقل ·· فمثل هذه الافعال هي باعتبار نوعها مستوية بين الحسن والقبح (ف ٨ س ١٨ من جزء ١ من ق ٢) ثم قال : لما كان شأن النطق الترتيب كان ان الفعل الصادر عن العقل المروّي المختار ان لم يكن مرتباً

(١) مم : للقديس توما في هذا المعنى كلام جليل راجعه اذا شئت التوسع في هذه المادة في ف ١ من س ١١٤ من جزء ١ من ق ٢ وفي ف ٤ من س ٢١ من الجزء نفسه من خلاصته اللاهوتية · اه

(٢) مم : سبق لنا كلام فيها في مطلب ٣ من الدرس ٢ فراجعه هناك ·

الى الغاية الواجبة فهو من اجل ذلك منافٍ للعقل ومكتسٍ طبيعة الشر · واما ان رُتّب الى الغاية الواجبة فهو منطبق على نظام العقل ومن ثم فله طبيعة الخير · ولكن الفعل من الضرورة ان يكون اما مرتباً الى الغاية الواجبة او لا مرتباً · فاذاً من الضرورة ان كل فعل يصدر عن عقل الانسان المروّي المختار اذا اعتبر في الشخص المفرد يكون (ذلك الفعل) اما حسناً واما قبيحاً (ف ٩ من المسألة المذكورة في المحل المذكور)

المطلب السادس

في الخير والواجب هل يتواطآن في العموم

(٧٩) ذهب كثير من الفلاسفة ومنهم جانت Janet وتبرغن Tiberghien الى ان الخير والواجب يمتدّ تناولهما امتداداً واحداً [١] فما الرأي في هذا المذهب فنجيب

ان أُريد بالخير الادبي مدلوله الجنسي الصوري اي بالمعنى الذي يعرف به بأنه هو ما يوافق تصديقات العقل العملية فنسلم بأن الخير الادبي والواجب يتواطآن في العموم · وذلك لان الانسان يلزمه ان لا يعمل قط شيئاً يكون مخالفاً للقواعد العملية · ومتى باشر فعلاً فيلزمه ان يفعله بحسبما تقتضي تلك القواعد حتى يجيء فعله مطابقاً لها · ولكنّ الانسان لا يتعين عليه من قبل اللزوم ان يفعل في الواقع كل ما هو من

(١) مم : يعني ان الخير والواجب يقالان بالتواطؤ على شيء واحد اي يتواطآن في المعنى فحيثما يكن الخير يكن الواجب ومن ثم فكل خير واجب فعله · اه

نوع الخير او كل ما هو خيرٌ مادي لان الانسان لا يجب عليه ان يفعل خيراً مادياً الاّ اذا كان الخير المادي ضرورياً لتحقيق غاية النظام الادبي الحقيقية [١]

المطلب السابع
في الخير والغاية القصوى

(٨٠) الخير المحمود والشريعة الادبية لفظتان لا معنى لها الاّ بالقياس الى غايتنا القصوى [٢]

فيتحصل من ذلك ان كل فعل محمود انما يساعد في تمجيد الله مساعدة ضمنية وفي القوة ولكن هل ينتج من ذلك ان الفعل البشري لكي يكون حسناً بالحسن الادبي ينبغي له ان يصدر مع قصد تمجيد الله بنيـة حالية وصريحة فالجواب لا ٠ لان هذا الاستنتاج مخالف للطريقة المنطقية

ولقائل يقول ايكون تمجيد الله الموضوع الأسمى لارادتنا ؟ أوليس ضرورياً بالضرورة الطبيعية ان نجعل تمجيد الله منوطاً بشوقنا التمتع بالسعادة فنجيب بالسلب ٠ وذلك لان الارادة المرتبة بمقتضى تدبير الحكمة تتناول معاً وبوقت واحد النظام الموضوعي (والغايـة القصوى التي تدير ذلك النظـام والتي ليست سوى تمجيد الله الموضوعي الوجودي) والسعادة

(١) مم : راجع ف ٣ من س ٩٤ من جزء ١ من ق ٢ من الخلاصة اللاهوتية

(٢) مم : يتضح لك هذا القول من تعريف الخير المحمود والشريعة الادبية الذي ذكره وبينه فراجع ذلك في بابه من هذا الكتاب ٠

النفسية (اي الحاصلة في النفس) التي يحقّ لها ان نتوقع حصولها عن تملكها غايتها ٠ ثم لا يذهبنّ عن بالنا ان الفعل الادبي فعل اختياري فهو اذاً ثمرة الروية ٠ والحال فعل الروية يفيد الانسان المروّي انه هو وكل ما هو وكل ما له انما هو معدّ اعداداً ذاتياً لتمجيد الله وتسبيحه ٠ والحال ارادة احترام هذه الهيئة الذاتية التي يكون بها الانسان معداً لتمجيد الله انما هي ارادة النظام ٠ والانسان المروّي قادر علَى ارادة ذلك (راجع ف ١ و ٧ من س ٢٣ من جزء ٢ من ق ٢ من الخلاصة اللاهوتية)

المطلب الثامن
في تفاوت مراتب الحسن والقبح في الافعال البشرية

(٨١) من البيّن ان في الخير درجات متفاوتة كما ان في الشر درجات متفاوتة ٠ ولا بدّ لمعرفة قدر درجات التفاوت من الالتجاء الى المبادىء التي تتقوم بها محمودية الافعال ٠ وقد شرحنا في الدرس الثاني من هذا الكتاب ان تلك المبادئ منها ما هو قائم من جهة الموضوع ومنها ما هو من جهة النفس ٠ والقديس توما بعد ان نزّل منزلة قضية قوله : ليس كل الافعال الحسنة ولا كل الافعال القبيحة بمتساوية في الدرجة ٠ بيّن ان تعيين درجة خيريـة الفعل وشره لا بدّ فيه من اعتبار موضوعه (اي الفعل) ومطابقته لتصديق العقل ودرجة شدة فعل الارادة وكمال الفضيلة التي تلقّن فعله ٠ اه

المطلب التاسع

في الحكمة الادبية المستشئمة المتطيرة (1)

(٨٢) هي فلسفة شوبنهور Schopenhauer وهرتمن Hartmann رذالة الفلسفة · فانها مزيج احداس وتخرّصات لا مستند لها وخليط آراء فطيرة لم يخمرها البرهان · كثرت فيها التناقضات · بعضها محتطب من مذهب الرقي المادي Evolutionisme matérialiste و بعضها مغترف من مذهب الحلولية Panthéisme يعرف المتفلسفان المذكوران ان المبدأ الذي يكفل لنا شرح العالم هو ما يسمونه الارادة المطلقة والغير المدركة لاعمالها والمختارة · والحقيقة الوحيدة الواقعية هي هذه : الواحد الكل الغير المدرك · واما المشخص الفردي فهو اسم وهمي بلا مسمى كالعنقاء · اه فترى انها ايجابات مثبجة مخدجة (اي بلا دليل)

ثم يقولان اظهار الارادة المطلقة وانتشارها هو ما يسمى الجهد (حدس) والجهد اضافي وحاصل بقضاء محتوم (تناقض اذ قالا ان الارادة مختارة) وانما غاية الجهد الوحيدة هي اللذة (هنا رجم كيف تعلم ذلك وهي عندهم غير مدركة) ولكن هذا الجهد وجع وألم (وهذا سفه في الرأي والتباس في المعاني)

فاذاً غاية الجهد لا يمكن ادراكها · فاذاً الجهد كلّه وهمية وعمل خائب

(١) مم : عبّرت بلفظ المستشئمة من الاستشئام اي التطير عن قولهم Pessimiste ومعناها من يتطير بكل الاشياء انها تتهافت الى اسوأ الاحوال كما سترى في المتن

فينتج من ذلك انه يلزم الكف عن ارادة شيء ما · فاذاً ما العالم الا ارادة تكلف نفسها عرق القربة ومشاق الألم سعياً وراء لذة مستحيلة (رجم وتناقض)

واما الواجب الادبي فانما هو قائم بان تتصرف الارادة بعامل الشفقة والايثار الى صنع المعروف الى الغير وترك الخير الخاص بالنفس · وهذا الترك لجلب النفع الخاص تعقد به اواصر التآخي العام وتحقق معه المؤاساة ويصير به الرجوع الى الوحدة المطلقة · اه

فيلوح لنا ان مثل هذه التهافتات يصح الاستدلال منها بقياس منطقي على ان الانتحار سنّة ادبية يلزم الجميع العمل بها ولكن شوبنهور تلافى آفة هذا التلاشي العام بعبارة قالها او بجواب وضعه قال : الانتحار ينفي الحياة فقط لا ارادة الحياة · وخالفه هرتمن فاستنتج انه لافناء ارادة الحياة لا بد من طريقة جمعية لانتحار العالم (كذا) (م : بئس فلسفة هي تفضي الى الانتحار وتوجبه)

المطلب العاشر

في الحكمة الخلقية المستقلة او الانعتاقية Morale indépendente

(٨٢) قد يراد بهذا الاسم طريقة علية ادبية تقوم بالاستقلال عن كل دين وضعي ولكنها تكون الهية او عقلية Déiste ou rationaliste

ان التعليم الكاثوليكي اذا اعلن مجاهراً بأن الشعوب الذين لم يرفدوا مدد التنزيل والنعم الفائقة الطبيعة هم في احط مرتبة من غيرهم من الشعوب

في معرفة الشريعة الادبية والعمل بموجب مفترضاتها وان حالة انحطاطهم هذه شاملة لجميعهم عَلَى وجه الاستمرار فانما مجاهرته بذلك ليست الاَّ خلاصة صادقة لما تلقنه من استقراء احوال الشعوب

وان التعليم بضرورة التنزيل الاضافية الذي يتناول شموله النظام الادبي والنظام النظري البحت ترى خلاصته في عبارة المجمع الفاتيكاني القائلة : ان الحقائق المتعلقة بالامور الالهية والتي ليست مما يمتنع تناوله لعقل الانسان ان وُفق الجميع في حالة النوع الانساني الحاضرة ايضاً الى ادراكها بلا مشقة ولا عناء والى الاذعان بها اذعاناً جازماً يقينياً منزهاً عن كل شائبة الضلال فانما الفضل في ذلك للتنزيل الالهي ٠ اه

واما في ايامنا هذه فاسم الحكمة الادبية المستقلة او المنعتقة قد حُوِّل عن معناه الذي ذكرنا وتغلب استعماله للدلالة عَلَى تمحل طريقة فلسفية ادبية مستقلة عن الله يكون فيها معرفة الشريعة الادبية والعمل بموجبها حاصلين بمعزل عن الله عزّ وجلّ

ونحن نقول ان الحكمة الادبية الملحدة عن دين الله هي مضلة ومحال وذلك لان تصور حياة هي حياة تعطيل والحاد لا يصدق معه معنى الواجب الادبي اذ لا يتعقل وجود واجب ادبي مع الالحاد والكفران بالله

فلو رفعنا من مسالك مراداتنا ومراميها الحد المطلق الذي تنتهي اليه اي الغاية التي هي قائمة بذاتها ومن ذاتها لاضحت كل تباريح اشواقنا الى الخير خائبة وجميع افعالنا الإرادية المروَّى فيها تنتهي الى العدم ضائعة في ظلمات اللا شيء ٠ اذ لا اتعقل وجوباً مطلقاً بارادة الخير الادبي اعني

لا اتعقل واجباً ادبياً الاَّ اذا كان من وراء جميع الخيرات الحادثة التي لي القدرة على ارادتها وعدم ارادتها خير غير حادث اي غاية هي في ذاتها واعني بها الله ٠ ولهذا يفيدنا علم اللاهوت العقلي ان في نظام الوجود واقعاً وجودياً مطلقاً يستند اليه كل النظام الادبي وهذا الواقع هو ان الله يحب نفسه بحبٍّ ضروري بحيث لا يمكنه ان يحب الموجودات التي فيها استعداد الى ان تشاركه في كماله الغير المتناهي او خيريته غير المحدودة بضرب من التشابه البعيد الاَّ من اجل نفسه ٠ فينتج اذاً ان قولك حكمة ادبية بمعزل عن الله او حكمة ادبية ملحدة قول متناقض وخلف من الكلام[1] ٠

فالحكمة الادبية من دون الله مضلّة ومتاهة ثم قلنا ان الحكمة الادبية المعطّلة امر محال واليك الدليل :

ارادة تحقيق حفظ الشرائع الادبية بمعزل عن الله انما هي ارادة المحال لان الشريعة الطبيعية لن تكون محترمة الذمة ولا يكون العمل بها في ضمانة كافية وافية الاَّ اذا اعتقد الانسان موقناً في نفسه ان الهاً عادلاً وقديراً سيقيم آجلاً او عاجلاً توافقاً ابدياً وتزاوجاً سرمدياً بين الفضيلة والسعادة

---

(١) ان الله كما انه بمعرفته ذاته يعرف كل الاشياء التي هي منه من جهة انها تشابه حقيقته بعض الشبه كذلك بارادته ومحبته ذاته يريد كل الاشياء التي هي منه من جهة ما فيها بعض الشبه بجودته ومن ثم فما هو مراد منه اولاً انما هي خيريته فقط وما بقي فانما يريده بالنظر الى خيريته ٠٠٠ وليس يرتب الله المخلوقات ويعدّها لغاية خيريته كأنه بها يدرك خيريته بل لكي تكتسب المخلوقات بفعله الالهي شيئاً من الشبه بخيريته الالهية وذلك لا يمكن ان يتم لها الا بارادته وفعله (تمييز ٤٥ ف ٣)

وبين الرذيلة والشقاوة العظمى [1]

---

(١) مم : «١» ان الكافر او الملحد المعطل ان تبع مبدأه لا يكون عنده فرق بين حسن الافعال وقبحها الادبيين «٢» وهو إن فعل فعالاً حميدة فانما يفعلها بقوة دافع طبيعي يميل به الى فعل الافعال المحمودة وهذا الميل يخالف اعتقاده ·

اولاً نتكلم عَلَى الالحاد والتعطيل بكل ضروبه فنقول التعطيل جحد وجود الله · ومن يجحد وجود الله يجحد الشريعة الازليـة فالشريعة الطبيعية التي هي اعلانها في العقل · ومن يجحد الشريعة الطبيعية يجحد كل قاعدة تدبر بها الارادة في افعالها · فهو اذاً يجحد كل حسن او قبح في الافعال البشرية لان حسن الافعال او قبحها في مطابقتها او لا مطابقتها للشريعة · ثم من جحد الشريعة جحد كل الزام سواء نظر في الالزام الى قوة الايجاب والاكراه او الى قوة التدبير · وذلك لان من انكر وجود المشترع انكر وجود الشريعة وما يتبعها من حسن الفعل او قبحه وانكر الالزام بفعل الحسن وترك القبيح اعني انه ينكر الواجب الادبي ·

فينتج اذاً «١» ان التعطيل ينافي ادبية الافعال والواجب الادبي فليس يكون عند المعطلة فرق بين اكرام الوالدين وقتلهما · وكفرهم يفضي بهم بقياس منطقي الى استباحة المحرَّمات والتمتع بلذات الدهر لئلا تفوتهم شهوات الحياة · ولِمَ لا يفعلون وليس ذلك في اعتقادهم شراً وليس من وراء هذه الحياة مثوبة او عقوبة وهم يقولون ان هي الاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا ولا يهلكنا الا الدهر ·

«٢» ينتج ايضاً ان التعطيل والالحاد افة الاجتماع اذ ليس من اجتماع تثبت اركانه الا بالشرائع الآمرة والزاجرة الوازعة وليس لشرائع البشرية قوة الا التي تستمدها من الشريعة الطبيعية وبقدر ما تستمد منها فضلاً عن انه لا يتعقل ان للشرائع البشرية الزاماً بحفظها ما لم يكن ذلك الالزام مفروضاً بقوة الشريعة الطبيعية وذلك لان هذا الالزام اما مأخوذ من نفس الشرع الانساني اي انه في عداد اوامر الشريعة او مأخوذ من العقل والحال لا يمكن ان يكون مأخوذاً من الشرع لوجوب سبق ثبوت صحة الشرع وحق المشترع في وضعه واتصاف امره بالالزام · فالالزام

المطلب الحادي عشر

في الحكمة الادبية الموصوفة بالعالمية Laïque

(٨٤) ان الحكمة الادبيـة المستقلة المستأثرة اذا اخذناها بمعناها الثاني الذي ذكرناه في المطلب السابق يطلقون عليهـا اليوم بالغلبة اسم الحكمة الخلقية العالمية · واصحاب هذا الضرب من ضروب الفلسفة ينفون الله ويحاولون ان ينحتوا له خلفاً يغني غناءه · ويمكن ترجيع هذا المذهب الى ثلاثة اضرب اصلية تزيا بلباسها في هذه الايام الاخيرة

اذاً بحفظ الشريعة الانسانية الوضعية متقدم عَلَى الشريعة فلا يكون معلولاً لها ·

فينتج من ثم ان الالزام بحفظ الشريعة الانسانية الوضعية لا ينهض ولا ينفذ اذا كانت الشريعة الانسانية الوضعية مخالفة للشريعة الطبيعية وايضاً امر الشريعة امرٌ بفعل حسن والنهي نهي عن فعل قبيح وهذا في الغالب الكثير لصحة ورود الامر والنهي بفعل سواء الى القبح والحسن · فاذاً حسن الفعل وقبحه مفترضا التقدم عَلَى الامر والنهي

والالزام بالفعل او الترك واقع على ما هو حسن او قبيح من اجل انه حسن او قبيح فاذاً ليس الالزام بحفظ الشريعة الانسانية بكون مأخوذاً من نفس الشريعة بل من العقل اعني من الشريعة الطبيعية · قال القديس توما : يقال في شيء من الاشياء البشرية انه عادل لاجل انه مدبر بحسب قاعدة العقل · والقاعدة الاولى للعقل هي الشريعة الطبيعية ومن ثم فكل شريعة من وضع بشري فيها من معنى الشريعة قدر ما تستفيد من الشريعة الطبيعية · اه

ثانياً ان رؤي الكفرة يفعلون بعض افعال حسنة بالحسن الادبي فليس ذلك لانهم يتبعون مبادىء اعتقادهم الكاذبة بل انهم يفعلون بدافع ميل في طبيعتهم الناطقة التي لا يلاشيها فيهم اعتقادهم الكاذب بل تضعفها فيهم حالة الاثم والارادة الرديئة الأمارة بالشر · وهذا كاف هنا اه

«١» اولها : الحكمة الادبية التي يسمونها ادبية التضامن Solidarité
ودعواهم ان يبنوا الواجب الادبي على معنى التزام ودَين يجب في ذمة
الانسان عند ولادته بمواثيق واثق بها الاجتماع ونظراءه في الانسانية ·
فيلزمه اداؤه الى الاجتماع لقاء الكنز العظيم الذي ذخره له عن الاباء
والاجداد والى النظراء والشركاء في الاجتماع لقاء ما يوالون اصطناعه
عنده من جميل الفعال وحسن الخدم · هذا ما يقولون

ولكن يرد على قولهم هذا ان ما يجعلونه مبنىً للواجب الادبي لا يمكن
ان يكون مستنداً له · وذلك لان العقد لا ينعقد ولا يصح الا اذا تم عن
رضى العاقد واختياره وليس من فرد من افراد الناس واثق بميثاق هذه
طبيعته

ثم التركة التي يذكرون ان الاباء والاجداد توفروا على إذخارها
للبنين ليس لها ورثاء عصوبة يحجبون عنها غيرهم من نظرائهم وانما هي
ميراث الجميع جملة وافراداً بلا تخصيص ولا تحجب فاذا استنفعناها فلا يوجب
استعمالنا لها ديناً حقيقياً علينا لانها ملكنا

«٢» صورة المذهب الثانية هي التي يسمونها الحكمة الادبية الاجتماعية
Sociologique ومدعى اصحابها ان يسندوا الواجب الادبي الى معنى الالفة
والاجتماع · فينزلون الاجتماع منزلة شخص ادبي متحاز عن الافراد واعلى
من الافراد يلي حق الامر والنهي

ويظهر لك سقوط هذا القول من ان الاجتماع ليس بشخص ولا
بموجود عيني محقق متحاز عن الافراد وليست غاية الاجتماع بقائمة في نفس

الاجتماع · فانما الاجتماع لخير الفرد وليس الفرد لخير الاجتماع · والفرد
ان امتثل لاوامر الاجتماع فانما يفعل لا لان الاجتماع له حق مطلق في
الامر والنهي من اجل الامر والنهي بل لان ما يصدره من الاوامر آيل
للخير الفردي ومن اجل هذا يكون امره مشروعاً جائزاً

«٣» اما الصورة الثالثة فهي التي يلقبونها بالحكمة الادبية الجبلية
وهذه تلمس اساس الواجب الادبي في معنى خضوع الانسان لطبيعته
ضرباً من الخضوع على ان اعتمادنا او غايتنا ان نكون ايانا وان نستبقي
وجودنا وان ننشر اسباب نمائنا ورقينا الفردي اولاً ثم نمائنا وتكاملنا في ما
نقوم به بانقباس الى المجتمع الذي ندخل في تأليفه · اه

فنسأل هؤلاء القوم اي طبيعة او فطرة في الانسان تكون قاعدة
للعمل ؟ أليس لكل مذهب من مذاهب الحكمة الادبية في شرح ذلك
رأي مختلف عن الرأي الاخر ومضاد له · الا وان في الانسان اميالاً
غريزية يتعين عليه قهرها والغلبة عليها رعاية لشروط التآلف والتسالم في
طبيعته الانسانية وصيانة للاعتدال واميالاً غيرها يهم بتقويتها وتنشيطها
وكلا الضربين من الاميال الفطرية صادر عن الطبيعة نفسها ؟

فترى مما قدمناه ان الحكمة الادبية العالمية باشكالها الثلاثة بناؤها
هائر مقضي عليه بالسقوط على سقوفه والخلو على عروشه

الباب الرابع

في الضمير[1] الادبي Conscientia moralis

المطلب الاول

في الضمير الادبي ما هو

(٨٥) كل حكم نهائي يحكم به العقل العملي عَلَى ما لفعلٍ عينيّ من

(١) مم : الضمير في اللغة السر والخاطر وفي الاصطلاح نقلاً عن محيط المحيط هو القوة المخلوقة داخل الانسان لتمييز بين ما يجوز عمله وما لا يجوز • او هو حسٌّ داخليّ ينبّه عَلَى الحلال والحرام (كذا) • ويطلق الضمير عَلَى الوجدان العقلي بمقابلة الوجدان الحسي كما رأيت في علم النفس • وليس التعريفان بنهضان • اما الاول فلأنه يجعل الضمير قوة وليس الضمير بقوة بل هو فعل القوة الناطقة كما رأيت وسوف ترى • ونزيدك هنا ان ماتعبّر عنه بلفظ الضمير يسميه اللاتين Conscientia لفظة مركبة من con و Scientia (ومعناها المعرفة مع) او المعرفة بالقياس الى شيء • وتخصيص المعرفة بالشيء يتم بفعلٍ ما فالضمير اذاً الذي يعبّر به عن لفظ Conscientia فعل لا قوة كما يدل عليه الاصطلاح العرفي عندهم • ثم يقال في العرف العام الضمير يشيد والضمير يميز ويوجب وينبه والضمير يشكو ويونب ويمدح ومعنى كل هذا اننا نطبّق معرفتنا عَلَى ما نفعله فنشهد اننا فعلناه او لا ونميز بين ما يجب فعله او تركه ونلوم نفسنا او نمدحها عَلَى الفعل او الترك • وكل ذلك افعال عقلية لا قوى ولا تعدّد فينا الضمير وصار قوى كثيرة (عن القديس توما بتصرف) •

واما التعريف الثاني وهو كون الضمير حساً داخلياً فقد ورد تخطئته عندما بحث المؤلف عن الحسن الادبي • واعلم ان وجه النسبة بين الباب المتقدم في النظام الادبي او الشريعة الطبيعية الادبية وبين هذا الباب في الضمير هو ان النظام الادبي قاعدة الاعمال البعيدة والضمير المطبق تلك الشريعة عَلَى افعال النفس هو القاعدة القريبة

صفة المحمودية او الواجبية انما هو نتيجة قياس احدى مقدمتيه كلية والثانية جزئية • فالمقدمة الكلية يصوغها العقل مدفوعاً اليه بقوة استعداد حالٍّ فيه حلول الملكة كان الاقدمون يسمونه (اي الاستعداد) في لغتهم باسم Syndéresis • واما الفعل الذي به يطبّق العقل مبدأ كلياً من مبادىء الآداب عَلَى حادث جزئي ويطويه تحته فهذا الفعل يسمى باسم الضمير قال القديس توما : ليس الضمير شيئاً آخر سوى تخصيص المعرفة بفعل ما[1] • اه

فان لم يسترشد الضمير الى تلك القاعدة البعيدة ويخصصها بنفسه موقناً اياها ومصدقاً بها فتبقى تلك القاعدة البعيدة عارية من الالزام بالقياس اليه وان كانت قد أذيعت لان الاذاعة الكافية لايجاب الزامها الموضوعي والتي هي من مقتضيات الشريعة لا تجعلها نافذة في حق الافراد ما لم تصل الى دراية الافراد ويخصصها كل فردٍ فرد منهم عَلَى انها قاعدة لاعماله • وهذا كافٍ الان •

(١) قاله القديس توما في ف ٥ من س ١٩ من جزء ١ من قسم ٢ من خلاصته اللاهوتية

وقال في ف ١ من س ١٧ من مقالته في الحق : ان نُظر الى المعرفة من جهة ما تطبق على فعل هي مديرة له فيقال من هذه الجهة في الضمير انه يوعز ويحرض ويلزم • وان نظر الى المعرفة من جهة ما تطبّق عَلَى الفعل تطبيق فحص نقداً للافعال التي فعلت فيقال حينئذٍ ان الضمير يشكو او يونب متى وجد الفعل المفعول مخالفاً للمعرفة التي يقاس عليها • وان رؤي ان الفعل المفعول قد تم بمقتضى صورة المعرفة فيقال ان الضمير يدافع ويحتج او يعذر • انتهى قول القديس توما •

ولكي نفهم ذلك اعلم ان كل فعل ادبي يداخله تصديقات ثلاثة عملية واردة في قالب قياس منطقي : مقدمة كلية ومقدمة جزئية ثم نتيجة حاصلة عنهما •

« ١ » مثلاً الشر يجب ان يجتنب هي مقدمة كلية ومبدأ شامل يصدق عَلَى كل ما ينطوي تحت معنى الشر وهو من النتائج الادبية الاولية يدركه العقل بقوة

(م ٤) وقد يطلق الضمير عَلَى ملكة المبادئ نفسها . قاله القديس توما . واطلقه بعضهم للدلالة عَلَى استعداد العقل لمعرفة الشريعة الادبية وميل الارادة الى حفظ الشريعة التي يعلنها العقل عَلَى انها القاعدة لفاعلية الإرادة المختارة (تلدن)

استعداد مالك فيه وهذا الاستعداد هو ما يسمونه Synderesis (اسم ملكة المبادىء العملية) . لانه كما ان للعقل النظري الذي يبرهن عَلَى المنظورات مبادىء اوليات يصدق بها لذاته ولغريزة فيه من غير توقف عَلَى نظر لانها راسخة فيه . فكذلك يوجد للعقل العملي الذي يبرهن عَلَى المعمولات مبادىء عملية اولى مفاضة له يصدق بها من غير نظر وعناء . فالمبادىء النظرية الاولية لا تتعلق بقوة غير قوة العقل النظري بل بملكة فيه بها يدرك تلك المبادىء . وكذا قل في المبادىء الاولية العملية وملكة هذه المبادىء العملية هي التي يسمونها Synderesis

« ٢ » اما المقدمة الجزئية فهي هذه مثلاً : والحال القتل شر . وهذا ندركه بالمعرفة التي يصفونها بالعلم او بالمعرفة الادبية وهي المعرفة التي ندرك بها كون الشيء خيراً او شراً اي كونه ينطوي تحت شمول معنى الخير او الشر حتى نحمل عليه معنى وجوب الفعل او الترك . ولا يطلب ان تكون هذه المعرفة معرفة علمية بالاسباب والعلل والا خرج الأمي من مكلفية الشريعة لجهله الاسباب . بل يخرج منها كثير من العلماء اذ نرى ان العلماء نفسهم كثيراً ما تتضارب اراؤهم في تحقيق اساس الادبية كما رأيت في بابه . وانما المعرفة الادبية المطلوبة هي معرفة كون هذا الشيء خيراً او شراً معرفة يقينية ولو مبهمة اي خالية من معرفة الاسباب وهذه هي المعرفة التي يتكلم القديس توما عن تطبيقها عَلَى الحادث الجزئي المشخص .

« ٣ » اما النتيجة فهي هذه مثلاً : فاذاً هذا القتل الذي يعرض لي فعله الآن وهنا يجب عليَّ اجتنابه . قال فرج : وهذا التصديق العملي الناتج من المقدمتين والذي به أطبّق معرفتي بكون القتل شراً محراماً فعله عَلَى هذا فعل القتل الجزئي المشخص والمعين والمشار اليه هو (اي هذا الحكم) ما يسمونه الضمير الادبي . وعليه

المطلب الثاني

في ان الضمير الادبي فيه قوة التدبير والإلزام

(٨٦) ان مبادئ الآداب غير قابلة للتغيير والتحويل وان كثيراً

فيُحد الضمير الادبي بانه تصديق عملي يخصص به العقل شريعة من الشرائع الادبية بفعل من الافعال البشرية ويطبقها عليه عَلَى وجه التعيين . وهذا التصديق العملي الذي يكون موضوعه حادثاً جزئياً مشخصاً ومحموله حكم الشريعة من ايجاب ونهي اي تحليل وتحريم او اباحة او ندب الخ انما هو دائماً نتيجة قياس منطقي حاصلة عنه صراحة او ضمناً كما قدمنا . ومحمولات الضمير ثلاثة شهادة وايعاز وتوبيخ او تصويب . فالشهادة لان الضمير يشهد بان خيراً قد فُعل او شراً اجترح (اي ينصب الحكم عَلَى الافعال الماضية) . واما الايعاز فلأن العقل يميز بين ما يجب فعله وما يجب تركه وينبه عَلَى الحلال والحرام واما التوبيخ او التصويب فلأنه يمدح عَلَى ما فعل من الخير ويونب عَلَى ما فعل من الشر . وكذا يستحث الفاعل الى النشاط او يحضه عَلَى الندامة ولهذا يقال ان الضمير شاهد ومنادٍ وداعٍ من دعاة الله وقاضٍ لا يحابي .

ثم لقائل يقول الضمير كالوجدان ينصب عَلَى الافعال النفسية الباطنة ولا يتجاوزها وهذا المعنى لا يتفق مع كون الضمير هو تطبيق الشريعة عَلَى واقع جزئي مشخص كهذا القتل المذكور في الشرح مثلاً . نجيب الضمير كما قلنا تصديق عملي هو نتيجة قياس منطقي ذهني حاصلة عنه حصولاً صريحاً او ضمنياً . ولا يخفى ان القياس الذهني او الانتقال الذهني ضرب من ضروب الحركة ينتقل بها الذهن من معلومات معروفة عنده بداهة من غير احتياج الى نظر وروية وهي المبادىء الاولية القائمة مقام مبدأ غير متحرك سعياً الى معرفة مجهول حتى اذا وجد ضالته عاد بها منهياً حركته الى نفسه اذ يقيس ما وجد عَلَى المبادىء المعلومة ويحكم في نفسه بالمطابقة او اللامطابقة بين الشيئين بفعل يسمونه اذعان الضمير او التصديق . فتكون بداية حركته من مبادئ معلومة له بالغريزة ونهايتها اليها اي الى تلك المبادىء فيكون انصباب الضمير ابتداء وانتهاء عَلَى افعال نفسية باطنة . (عن القديس توما بعض تصرف) . اه

منها يظهر لعقل الانسان في درجة من الجلاء بحيث لا يختفي وضوحها عن
بصيرة احد من الناس (عد ٥٦) · الا ان تخصيص هذه المبادىء
بافعال الحياة الوجودية وتطبيقها على جزئياتها انما هو حكم تختلف صفته
باختلاف الأحوال الخصوصية · فقد يكون مصحوباً بالجهالة او الضلال ·
ومع ذلك فلما كان كل فعل ادبي يعرض للانسان فعله انما هو فعل عيني
(مشخص) بالضرورة كان ان القاعدة الحقيقية والقريبة التي تتولى تدبيره
انتهاء ليست بمبدأ مجرد من المبادىء الحاصلة عن ملكة المبادىء العملية
(Synderèse) بل مبدأ عملي عيني يصوغه الضمير[1] فيعرض لنا هنا
مسألة دقيقة وهي : ان كان الحال كذلك فكيف يحق للانسان ان يثق
بضميره مرشداً ويركن اليه آمناً ؟ للقوم في الجواب على هذا السؤال احكام
حدسية مختلفة وتخرُّصات متضاربة

« ١ » اذا حضر للضمير فعل على انه خير او شر محلل او محرم وصدق
انه كذا وكذا بواسطة كل ما تطيقه مادة الفعل الادبي الحادثة والمتغيرة
من الاسباب المقنعة اليقينية فينفهم بلا عناء ان الارادة تخضع حينئذٍ
منقادة لارشاد الضمير وتدبيره بل ليس من الصواب ان تتقاضى ان نجلي
لنا مادة من مواد الاداب بكل ما نجلي به مسألة حسابية من انوار

(١) مم : قوة الالزام ثابتة للضمير لان الضمير هو القاعدة القريبة والباطنة الافعال الادبية وذلك لان الارادة قوة عمياء فهي في افتقار الى هادٍ يهديها ومرشد يديرها وهو العقل والحال ما يوعز به العقل من فعل الخير وترك الشر انما هو الضمير فالضمير اذاً هو قاعدة اقرب الى الارادة من الشريعة التي هي القاعدة البعيدة والخارجة فيتحصل من ذلك ان الضمير موجب الزاماً ولو كان ضالاً · اه

الوضوح[1] كما مرَّ بك في بابه حيثما نقلنا كلام ارسطو في الادبيات

« ٢ » اما ان شك الضمير مرتاباً في فعل أحسنٌ هو لم قبيح احلال
ام حرام فما العمل حينئذٍ ؟

فالذي يفعل وهو في ريب من فعله هل يحسن او يُسيء فعلاً فهو
في حكم من يريد الخير والشر على السواء · والحال من يريد الخير والشر
بارادة سوية فهو يسيء فعلاً · لان الارادة لا يمكنها ان تريد الا الخير
ويلزمها ان تجتنب الشر · فاذاً اذا حضرَ للانسان فعل وهو في ارتياب
منه هل هو خير او شر فلا يجوز له ان يفعل وهو في حالة الريب تلك ·
فالنتيجة القريبة الحاصلة من ذلك هي هذه القضية :

فاذاً الانسان الذي يكون في مثل هذه الحال يلزمه ان يتوفر على
تنوير شكه وان يبذل جهده في التوصل الى معرفة صفة فعله معرفة يقينية
اعني هل فعله حسن و يمكنه او يلزمه فعله ام قبيح فيلزمه تجنبه وحينئذٍ
فقد يتفق للانسان احد امرين :

« ١ » اما ان ينجح جهده فيزيل الشك عنه او لا · فان كان الاول
فالحكم فيه هو ما قلناه في التقدير الاول وهو حال اقتناع الضمير اليقيني

« ٢ » ان كان الثاني اعني ان يدل الجهد في ازاحة ريبه ولم يفلح فلا

(١) قال القديس توما ما تعريبه : ان اليقين لا يطلب دائماً في كل مادة لان الافعال البشرية التي تقام فيها الاحكام وتطلب عليها الشهود لا يمكن ان يتوصل فيها الى يقين القياس البرهاني ذلك لان تلك الافعال دائرة على امور حادثة ومتغيرة ولذلك يكتفي فيها باليقين المحتمل الذي يبلغ في اغلبها درجة الحق وينقص في القليل منها عن درجة الحق (ف ٢ من س ٧٠ من جزء ٢ من ق ٢)

اقل من ان يفضي به جهده الى نتيجة مهمة وذات بال وثي اقتناع ضميره بان الحادث المذكور يحوم حوله من الريب ما يتعذر دفعه وازاحته اعني انه يكون علَى يقين من ان الفعل مرتاب في صفته الادبية · فلا يعلم يقيناً أحسن هو ام قبيح · وحينئذٍ فكيف العمل والحالة هذه هل يتعين علي الامتناع والترك ؟

ولكن الامتناع يكون تخلصاً من الشك لاحلاً له وتنويراً · اوليس يمكن ان يقع الشك بوجه الخصوص علَى نفس جواز الامتناع او عدم جوازه بان استريب في هل يجوز لي الامتناع عن الفعل في هذا او ذلك الحادث المعيّن او لا يجوز لي تركه ؟

لما كان تدبير حياتي الادبية موكولاً امره الى عهدة العقل كان من البيّن انه في حالة الشك يلزمني ان آخذ الجهة التي هي ادنى الى الصواب والف للعقل · ولقائل : ما عسى ان تكون هذه الجهة التي هي اقرب الى السداد والرشد ألعلها الجهة الآمن اعني الجهة التي تكون ابعد عن مظنة الخطأ · ولكنه يرد عليه ان الجهة الآمن قد تكون اقل احتمالاً من نقيضتها · اعني انها تكون اقل مطابقة لظهور الحق بل قد يتفق ان يكون الوجه الآمن غير محتمل وحينئذٍ فهل يصح القول بان الصواب يقتضي ان ننتهي الى اخذ احد الوجهين قاطعين النظر عن ظهور الحقيقة من جانب الموضوع بحجة ان الحقيقة الموضوعية ظهورها غير كافٍ ؟

يمكن العقل ان يخرج متملصاً من حال الشك الذي تحقق لديه امتناع ازاحته بوجه الاستقامة وان يتوصل الى ان يعتد في ضميره اعتقاداً يقينياً

جازماً وذلك بطريقة غير مستقيمة او كما يقولون في اصطلاحهم بواسطة مبدأ رجوعي او مبدأ مروّى فيه · ومرجع هذه الطريقة غير المستقيمة الى هذا القياس الذي صورته هذه :

الانسان الذي يحكم حكماً رشيداً محرراً بالفطنة انه يفعل فعلاً جائزاً فلا يخطأ بالخطأ الموصوف بالصوري · والحال الانسان الذي لا يتأدى يبذل قصارى جهده الى الاعتقاد الاقتناعي بان فعلاً ما غير جائز تسوغ له الفطنة ان يعتبره جائزاً

فاذاً اذا وقع للانسان شك في الصفة الادبية لفعلٍ ما وكان الشك مما لا يقوى علَى ازالته بطريقة مستقيمة فيسوغ له حينئذٍ ان يتخذ طريقة غير مستقيمة ويعقد لنفسه ضميراً مروّى فيه ويقيناً يحكم به ان ذلك الفعل محمود وجائز

ومعظم الاشكال قائم بان نعرف ان الحكم بصفة محمودية الفعل الادبي متى يكون (اي هذا الحكم) رشيداً ومحرراً بالفطنة حقيقةً ومتى لا يكون كذلك

من المسلم الذي لا نزاع فيه ان الحكم المصدق لحسن الفعل الادبي يكون رشيداً ومدبراً بالفطنة اذا لم يعارضه من جانب النقيض الا شبه دليل او حجة سخيفة لا اعتبار لها هذا من الجهة الاولى

ثم لا خلاف من الجهة الثانية في أن مثل ذلك الحكم اذا عارضته حجج بالغة درجة سامية من الاحتمال تؤيد وجود شريعة تخالفه فهو قطير احمق وعليه فيكون مذهب التحريج او التضييق Rigorisme ومذهب

التوسيع Laxisme نصيبهما النبذ والطرح

ولكن بين هذين المذهبين (التحريج والتوسيع) مذاهب واسطة دقيقة التناسب اخصها ثلاثة اولها : مذهب الاحتمالية Probabilisme والثاني مذهب تساوي الاحتمال Equi-probabilisme وثالثها مذهب الرجحانية وتفاوت الاحتمال Probabilierisme

« ١ » اما المذهب الاول وهو المجمع عليه بين أئمة اللاهوت الادبي المحدثين والمعروف بمذهب الاحتمالية المحضة فرأي اصحابه ان الفاعل المكلف متى امكنه ان يسند جواز فعله الى دليل صادق الاحتمال فالفعل يكون جائزاً بالجواز الصوري و يسوغ له اتيانه ولو عارض دليله أدلة مساوية او ارجح احتمالاً

« ٢ » عند اصحاب مذهب الرجحانية ان الرأي المحتمل يبطل ان يكون رشيداً قطيناً متى كان الرأي المعارض اكثر احتمالاً بل مساوياً له في الاحتمال • فعندهم انه اذا تعارض رأيان من هذا الجنس فالعبرة في العمل لما هو منهما اقوى احتمالاً او اكثر امناً

« ٣ » يقوم واسطاً بين المذهبين مذهب التساوي في الاحتمال واصحابه يقولون مع اصحاب مذهب الاحتمالية بأن الدليل المحتمل يبقى سبباً كافياً لكون الحكم او الرأي سديداً قطيناً ولو عارض ذلك الرأي رأيٌ آخر مبني على دليل اقل احتمالاً من الاول او مساوٍ له في الاحتمال • ولكن هولاء يسلمون مع اصحاب الرجحانية بان الرأي المسنود الى دليل محتمل اذا عارضه رأي ارجح احتمالاً فمن مقتضى الفطنة ان يُرجح الراجح

عَلَى الاول المرجوح ويُغلَّب عليه

وانا وان لم ندخل في مجال الجدال في هذه المذاهب المختلفة نقتصر على ذكر شك مشترك بينها واشكال شامل لها وهو هذا :

ان رأياً ما محتملاً او اكثر احتمالاً قد لا يكون مطابقاً للحقيقة بمعنى ان حكم الضمير ان لم يكن مسنوداً الا الى رأي او دليل ظني فانه قد يكون كاذباً وفي ضلال

والحال هل يصح القول بان الحكم المضلول فيه يكون ملزماً او يكون له قوة الالزام والايجاب فالقديس توما يجاوب عَلَى هذا السوال بالايجاب• ويلخص معناه بهذه العبارة الموجزة فيقول : ان ما يلقنه الضمير الضال وان لم يكن موافقاً لشريعة الله فان صاحبه الواقع في الضلال ينزله مع ذلك منزلة شريعة الله نفسها وعليه فان حادَ عنه حادَ عن شريعة الله ...

الضمير الضال لا يلزم الزاماً مطلقاً وفي كل حال وانما يلزم ما دام موجوداً (ف ٤ من س ١٧ من مقالته في الحق)[1]

---

(١) مم : اما كون الضمير الضال بضلال غير مقدور الدفع هو قاعدة العمل لا يسوغ مخالفتها فذلك لان الارادة قوة عمياء يتعين عليها الائتمار بحكم العقل اليقيني • والحال قد يتفق ان العقل يصدق بالضلال موقناً حقه • فاذاً يترتب عَلَى الارادة ان تأتمر به وان كان ضالاً بشرط ان يكون موقناً لا مرتاباً • لان الالزام بالشريعة لا يلحق الارادة الا من طريق العقل الذي حكمه العملي يكون قاعدتها القريبة واما ان قيل الضمير يكتسب قوة الالزام من الشريعة الالهية ولا ينال تلك القوة منها الا اذا كان عبارةً صادقة عنها • والحال الضمير الضال ليس بمعبر عن الشريعة الالهية وليس بناقلٍ لها فاذاً : نجيب مع العلاّمة تلدن : ان الضمير الضال

هذا واعلم في الختام ان هذا المختصر في الحكمة الادبية نقلناه عن مؤلف للكردينال مرسيه بقي مخطوطاً بخط يده (نعم :) انتهى نقلاً عن المؤلف A. Arendt

بالضلال المتقلب لا يستفيد قوة الالزام من الشريعة الخاصة المتعلقة بكل التي يقررها بل من الشريعة العامة الآمرة بوجوب فعل الخير واجتناب الشر بقدر الوسع والطاقة اعني بقدر ما ندركه بنور الضمير او بقدر ما نتوصل الى ادراكه طاقة ضميرنا الذي هو القائد لاعمالنا والمدبر المادي لارادتنا . اه

صفحه	سطر	خطأ	صواب
٥٩	١٥	بالارادة العقلية	بالارادة الفعلية الحالية
٦٠	٦	لا ينقصها	لاينقصها
٦٣	٧	اذ لم يكن	ان لم يكن
٦٣	٨	بحسب الغاية	بحب الغاية
٦٣	٩	بحب الغاية ليس	بحب الغاية وترتيبه عليه ليس
٦٣	١٢	غير زائلة	غير قابلة للزوال
٧٣	١	السوأل من	السوأل عن
٨٢	١	وغير مسئولين تلك	وغير مسئولين لنقص في العقل تلك
٨٣	١١	من حيث يقين الموضوع	من حيث تعيين الموضوع
٨٩	٨	الالهية ان يوقع	الالهية يمكنه ان يوقع
٨٩	٨	قهراً او قسراً	إكراهاً او قسراً
٩٠	١	فعلاً ملجئاً وقاهراً بالضرورة	فعلاً ملجئاً ومضطراً (بمبنى الفاعل)
٩١	٥	الكامل الاختياري	الكامل الاختيار
٩١	٨	طرافان	طرفان
٩١	١٨	تذيل البشرية	تذيل وصف البشرية
١٠٠	٨	لا يحصل لفعل	لا يحصل معه لفعل
١٠٠	٢٠	الحسن	الحس
١٠٣	١١	موءثر من الناس	موءثر انساني
١٠٤	١٦	بوجوب بها	بوجوبها
١٠٨	٦	مع نعمة النفس	مع نعمة النفس (اي لذتها)
١٠٩	٢٢	ف ٨	ف ٧
١٢١	١٥	معداً للتدبير	معداً للتبرير
١٢٢	٥	شاهدة	شاهد
١٣٦	١٤	ليس من قبيل الضرورة الموجبة	ليس من ضرورة توجب التسليم به
١٤٣	٢٥	يقسطه لنا ان العقل	يقسطه لنا العقل

صفحه	سطر	خطأ	صواب
١٤٨	٢	اه بتصرف	اه بتصرف ف٤ من س ٦١ من جزء ١ من قسم ٢ من الخلاصة
١٥٦	٩	من الحس	من الحسن
١٥٧	١	عما قاله	عما دونه
١٦٠	١٦	الحس الطبيعي	الحسن الطبيعي
١٦٩	١٣	ذمه النفع	ذمة النفع
١٧٠	١١	من الخلل جهة	من جهة الخلل
١٧٤	٨	النجاح الجد	نجاح الجد
١٧٨	٢٠	ثمانيا	ثمانية
١٩٠	٧	الحكمة الحكمية	الحكمة الخلقية
٢٠١	١٥	عن الوجه الذي ينبغي	عن الوجه الذي لا ينبغي
٢٠٤	١٧	فصل ادبي	فعل ادبي
٢٠٥	٢٠	غير داعي العلة	غير العلة
٢١٦	١٣	يكون به الإقرار	يكون به جمال الإقرار
٢١٦	١٣	يكون الكفران	يكون قبح الكفران
٢١٧	١	نقيم بالفعل	ترد بالفعل
٢٢٨	١٣	استنقعناها	استنفعناها
٢٣٠	١٥	الضمير يشيد	الضمير يشهد
٢٣٥	١٦	ان يدل الجهد	ان بذل الجهد

